سہ ماہی

جی

جولائی، اکتوبر ۲۰۱۲/جلد نمبر ۷، ۸

جی میں کیا کیا ہے اپنے اے ہمدم
پر سخن تا بہ لب نہیں آتا

لاہور

سر سید احمد خان

استعماریات اور شبلی کی سیرت نگاری

حیات عیسیٰ علیہ السلام

مدیر: محمد دین جوہر

سرسید احمد خان

محمد دین جوہر



ابتدائیہ

سر سید احمد خان (۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء) اپنی ذات میں ہماری گزشتہ دو سو سالہ تاریخ کی منتہائی تجسیم ہیں اور مکمل طور پر المیاتی۔ مصلح، معلم، متجدد، مفکر، مدبر، معقولی اور مسیحا (saviour) کے لفظ اتنے چھوٹے ہیں کہ وہ عقابِ معنی کے پر لے کر بھی ان کی شخصیت کے حواشی تک بار نہیں پاتے۔ سر سید برصغیر میں ایک بہت واضح خد و خال کی حامل نئی تہذیب کے بانی ہیں، لیکن ان کی پیدا کردہ تہذیب جو علمی وسائل اور فکری تناظر رکھتی ہے، وہ ان کی ذات اور کام کی تفہیم کے لیے ناکافی ہے۔ یہ تہذیب کسی تاریخی عمل (process) کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ ایک تاریخی واقعے (event) میں یکایک وجود پذیر ہوئی ہے۔ اس کا سال پیدائش ۱۸۵۷ء ہے۔ ہم اس تہذیب کے ایک ایسے پیش منظر میں ہیں جو اس کے پس منظر کا حجاب ہے۔

تہذیب تصور (idea) اور طاقت (power) کی ایسی باہمی حرکیات سے پیدا ہوتی ہے جو انفس اور آفاق میں بیک وقت کارفرما ہوتی ہے، اور تہذیب نئے فرد کو تشکیل دے کر نئے معاشرے میں رکھنے، اور اس نئے معاشرے کو طاقت کی نئی فصیلیں فراہم کرنے سے وجود پاتی ہے۔ تصور (idea) نئے فرد کی تشکیل کرتا ہے اور نئی طاقت کو جواز (legitmize) عطا کرتا ہے۔ تہذیبی تصور انفس میں قائم ہو کر آفاق کی طرف پیشقدمی کرتا ہے۔ سر سید اور ان کی پیدا کردہ تہذیب میں تصور اور طاقت کی یہ حرکیات بہت پیچیدہ ہے کیونکہ یہ ایک بین التہذیبی صورتحال میں واقع ہو کر متشکل ہوئی ہے، جہاں استعماری طاقت کی سفاک ترین، فاتحانہ اور کلی جدلیات میں "دیگر" (Other) کی ضرورت اور گنجائش ہی ختم ہو جاتی ہے۔ "دیگر" استعمار کی سیاسی اور سرمایہ دارانہ ضرورت پر کی جانے والی ایک ثقافتی تشکیل ہے، لیکن اگر سیاسی طاقت کلی ہو تو یہ ضرورت باقی نہیں رہتی۔ سر سید کی پیدا کردہ تہذیب استعمار کے "دیگر" کی تشکیل نہیں ہے، بلکہ استعمار کے تہذیبی باطن کی توسیع ہے، لیکن اس کا ظاہر مقامی رنگ لیے ہوئے ہے، جس کی وجہ سے اس کی نوعی

تعیین کا کام مشکلات کا شکار ہوتا رہا ہے۔

سرسید کی پیدا کردہ تہذیب ایک کل ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا بنیادی تصور کیا ہے؟ اور اس میں کارفرما طاقت کی نوعیت کیا ہے؟ یہ سوال ضمنی نہیں، ثانوی ہیں۔ اول سوال یہ ہے کہ جو شخصیت ایک تہذیب کی مقوم ہو، خود اسے دیکھنے کا تناظر کیا ہے؟ مسئلہ یہ ہے کہ تعمیرِ تہذیب میں سرسید کی رفعت ایسی ہے اور زیر استعمار ان کی نگوں ساری اس قدر ہے کہ ہمارے سوال کسی ایک جانب بھی ان کی ساعتوں تک رسائی نہیں پاتے۔ یہ بلندی اور یہ پستی بالکل نئی چیز ہے، اور ہم اپنی تاریخ میں ایسی تہذیبی صورت حال سے کبھی دوچار نہیں ہوئے۔

ہماری ملی حیات کا انحصار اب انہی سوالوں کے جواب پر ہے، کیونکہ ہماری تاریخ ۱۸۵۷ء سے ۲۰۰۱ء تک اپنی ایک حرکت مکمل کر کے ایک نئی حرکت میں داخل ہو چکی ہے جس کی منزلیں غیر معلوم، آسمان شعلہ رنگ اور راستے پر خطر ہیں۔ اکیسویں صدی میں عالمگیر سطح پر پاکستان مسلمانوں کی سیاسی تقدیر ہے کیونکہ یہ ملک ایک طرف جنوبی ایشیا اور مشرق بعید، دوسری طرف وسطی ایشیا اور تیسری طرف شرق اوسط کے عین وسط میں واقع ہونے کی وجہ سے یہاں قائم اور کارفرما عالمی استعماری طاقت کے نظام کے براہ راست نشانے پر ہے اور اس طاقت کا مکمل ترین دباؤ صرف پاکستان پر ہے۔ ہماری دہلیز پر خیمہ زن غنیم بھی نامانوس نہیں۔ یہ غنیم طاقت کے جس نظام کو تحفظ دینے کے لیے یہاں خود لوٹ کے آیا ہے، وہ نظام استعمار ہی کا بنا کردہ تھا، اور اُسی طاقت کے نظام میں رہتے ہوئے سرسید نے نئی تہذیب کی تعمیر کی تھی۔

اشکال (paradox) علمی ہوتا ہے، اور تذبذب (dilemma) عملی۔ سرسید انیسویں صدی کے برصغیر کی زوال یافتہ مسلم تاریخ کے وجودی paradox اور تہذیبی dilemma، اور ان کے روبرو اختیار کیے گئے جواب کی تجسیم ہیں۔ اس وجودی اشکال نے نئے حالات میں ہماری تہذیب ماسبق کے اساسی تصور یعنی اسلام پر نیزے کی طرح اتر آنے والے سوالیہ نشان سے جنم لیا تھا، اور تذبذب، نئی تہذیب کو شکست کی اساس پر قائم کرنے یا مزاحمت اختیار کرنے کے دوراہے پر پیدا ہوا تھا۔ سرسید نے ان سوالوں کا جواب علم اور عمل دونوں سے دیا اور ہماری موجودہ تہذیب اسی کا ثمر ہے، باقی سب سوال اور جواب فکری اور عملی طور پر نہ صرف یہ کہ اپنے وقت میں غیر مؤثر اور بے معنی ثابت ہوئے، بلکہ تاریخ نے بھی ان کی بے معنویت کو اجاگر کر کے نوشتۂ دیوار بنا دیا، اور ردِ سرسید والوں کے پاس اس نوشتۂ دیوار کو دیکھنے کی آنکھ بھی باقی نہ رہی۔ آج ہم فرد، معاشرے اور ریاست کی سطح پر، اپنے انفرادی اور اجتماعی اذہان و اعمال میں، اور اپنی تعلیم اور علم میں، جو کچھ بھی ہیں، سرسید کے بنائے ہوئے ہیں۔ یہ سرسید کی غیر معمولی کامیابی ہے۔ یہ محض خوش فہمی ہو گی اگر یہ خیال کیا جائے کہ مابعد جنگِ آزادی سرسید کے تہذیبی کام کی تفہیم اسی سطح پر واقع ہوئی ہے، یا ان کے بنیادی تصورات کا رد

ہوا ہے، یا ان کا کوئی جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے، کیونکہ ایسی سرگرمی کے لیے ایک تہذیبی اور تاریخی تناظر کی ضرورت ہوتی ہے۔ سرسید تاریخ کی جس قیامت خیز حرکت کے شکنجے میں آئے ہوئے تھے اور وہ اس کا جو تاریخی شعور رکھتے تھے، اگر ہماری دینی روایت کو بھی وہ تاریخی شعور حاصل ہوتا، تو ہم اپنی بہت سی بنیادی چیزوں کو بچانے میں کامیاب ہو جاتے۔ دوسرے لفظوں میں اگر ہماری دینی روایت کو بھی کوئی سرسید مل جاتا تو شاید صورت حال اتنی ابتر نہ ہوتی، جتنی ہمیں اس وقت درپیش ہے۔

آگے چلنے سے پہلے، راقم کے خیال میں، دیانتداری کا تقاضا ہے کہ سرسید کے حوالے سے وہ اپنی پوزیشن کو واضح کر دے، تاکہ سرسید کی تفہیم کا مبحث کسی فرقہ واریت کا شکار نہ ہو جائے۔ تو عرض ہے کہ سرسید سے ہمیں محبت ایسی ہے جیسی باپ سے ہوتی ہے اور عداوت ایسی جو باپ کے قاتل سے ہوتی ہے۔ ان احوال کو جھیلتے ہوئے برصغیر میں گزشتہ دو سو سالہ مسلم تاریخ کو زیر بحث لانا حیاتِ ملی کی معنویت کے سفر آشوب میں نخلِ دار کے سائے میں دم لینے کے برابر ہے۔ ہم سرسید کو جس فکری تناظر میں دیکھنے کی کوشش کر رہے ہیں وہ تہذیبی ہے، مذہبی، سماجی، سیاسی، اصلاحی یا ادبی وغیرہ نہیں ہے۔ سرسید پر یک سمتی تناظر سے کوئی نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا، اور آج تک جو نتائج اخذ کیے گئے ہیں، وہ بے معنی اور لاحاصل ہیں۔

عرض ہے کہ برصغیر کی مسلم تاریخ کے تناظر میں سرسید اور ان کی تہذیب کے self-statement کو ازسرنو کسی علمی مبحث میں دیکھنے کی ضرورت ہے، کیونکہ ہمارے خطے کے حالیہ واقعات کے پس منظر میں یہ واضح ہے کہ ۲۰۰۱ء اپنی اصل میں ایک نیا ۱۸۵۷ء ہے، اور گوانتاناموبے جزائر انڈمان کا براہ راست تسلسل۔ ۲۰۰۱ء اپنے سیاسی مضمرات، عالمگیر سرمایہ دارانہ مقاصد اور استعماری حکمت عملی میں اسی قدر سفاک ہے جیسے کہ جنگ آزادی کا سال تھا۔ ۲۰۰۱ء کے بعد سیاسی طاقت کے علاقائی نظام میں ایک tectonic shift واقع ہوئی ہے۔ طاقت کے علاقائی نظام میں radical تبدیلی کی وجہ سے اب سرسید کی پیدا کردہ تہذیب اپنی اجزائی ترکیب کو باقی نہیں رکھ سکتی۔ علاقائی طاقت میں گہری تبدیلیوں کی وجہ سے، اس ورلڈ ویو میں نہایت radical تبدیلیوں کی ضرورت ہے جو سرسید کی میراث ہے، ورنہ طاقت میں رونما ہونے والی واقعاتی تبدیلی کو زیادہ دیر تک برقرار نہیں رکھا جا سکتا۔ اس میں نہایت خطرناک پہلو یہ ہے کہ ہمارا قومی سیاسی شعور جو کہ سیاسی عمل میں ظاہر ہو رہا ہے، ابھی تک پرانے ورلڈ ویو میں کھڑا ہے اور طاقت کے علاقائی اور عالمی نظام میں ہونے والی اساسی تبدیلیوں کو register بھی نہیں کر پا رہا۔

پس منظر: سرسید اور اشرافیہ

تخت کے لیے لڑنے والی تلوار جب مخملیں غلاف اوڑھ لے تو اشرافیہ بن جاتی ہے۔ سیاسی طاقت اور علم کے

قیام اور جواز میں اشرافیہ کا رول مرکزی ہے۔ سرسید کے پرُکھے کئی نسلوں سے مغلیہ دربار سے وابستہ تھے اور اشرافیہ میں نہایت معزز مقام کے حامل تھے۔ جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں سرسید ہماری تاریخ کا منتہائی المیاتی کردار ہیں، اور ان کی شخصیت کے تمام تشکیلی عناصر یوپی کی عظیم الشان ثقافتی اور مذہبی روایات سے کشید ہوئے تھے۔ برصغیر میں مسلم تہذیب کی شان و الم کا پورا تاریخی تجربہ یوپی کی ثقافت پر مرتسم ہوا ہے اور اس ثقافت کو آج تک نہ صرف ہماری تہذیبی تقدیر کی حیثیت حاصل رہی ہے، بلکہ یہی ہماری تہذیب کا انفس بھی ہے۔

برصغیر میں یوپی کی اہمیت نہایت مرکزی ہے کیونکہ ہند اسلامی تہذیب کے عروج و زوال کی حرکیات عملی طور پر یہیں واقع ہوئی اور یہیں سامنے آنے والے نتائج پورے برصغیر پر مرتب ہوئے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یوپی برصغیر میں مسلمانوں کی سیاسی طاقت کے گھر کا آنگن رہا ہے۔ وہ تمام تہذیبی وسائل جن سے فرد کی شخصی تعمیر ہوتی ہے، اور معاشرت استوار اور ثقافت قائم رہتی ہے، یہاں صدیوں تک فراہم رہے ہیں۔ یوپی ایک غیر معمولی طور پر holistic ثقافت کا گہوارہ ہے حالانکہ یہاں مسلمان ہمیشہ اقلیت میں تھے۔ یوپی کی معاشرت بنیادی طور پر مذہبی تھی لیکن یہ کثیر المذاہب معاشرتی تعامل کا ایک حیرت انگیز عملی پہلو اپنے اندر فعال رکھتی تھی۔ یوپی کی ثقافت میں آداب، فنون، فن تعمیر، علم کی منقولہ اور غیر منقولہ روایات کی اعلیٰ ترین سطح پر استواری، عرفان کی فلک سیری، زبان کی اعلیٰ ترین تہذیبی سطح پر تشکیل کے مظاہر معمول کی روایت کے طور پر موجود رہے ہیں۔ اس ثقافت میں جس انسانی مزاج کی تشکیل ہوئی وہ متصوفانہ اور مجاہدانہ صفات کا ناقابل یقین امتزاج رکھتا ہے اور اس میں دنیا سے انقطاع اور اس سے ٹکرانے کی استعداد متوازی اور برابر رہی ہے۔ یوپی معاشرت اور کلچر میں تعلقِ انسانی کی پیچیدہ ترین سطحوں پر اور پہلوؤں سے تشکیل، انسانی مزاج اور ذہن میں جمالیات اور جدلیات کی اعلیٰ ترین سطح پر synthesis، عمل اور تخیل میں جمالیات کے درخشندہ نقوش اور ان کے تہذیبی مظاہر اس بات کا ثبوت ہیں کہ یوپی برصغیر میں مسلم تہذیب کا ایسا نگارخانہ اور اعمال نامہ ہے جو درجۂ کمال پر اس کے جمال و جلال کا مظہر ہے۔ یوپی کی ثقافت میں ایک ایسی "آدمی گری" کو مرکزی اہمیت حاصل رہی ہے جو کسی ایک مذہب سے مخصوص نہیں تھی، بلکہ اپنے اندر خالص انسانی بنیادوں پر ایسی openings رکھتی تھی جو بین المذاہب اشتراک کو انفرادی، سماجی اور تہذیبی سطح پر ممکن بنا دیتی ہے۔ برصغیر کے پس منظر میں یہ بات نہایت ذمہ داری سے کہی جا سکتی ہے کہ گزشتہ تین سو سالہ عالمی تاریخ میں کسی کلچر کو ایسی قیامتوں کا سامنا نہیں ہوا جو یوپی پر ٹوٹیں، لیکن اس کے باوجود یہ کلچر اپنے اساسی اجزا کو باقی رکھنے میں کامیاب رہا۔ اس تہذیبی ثقافت کی تونگری، گہرائی، مضبوطی اور resilience کا عالم

یہ ہے کہ اسے ایم کیو ایم بننے میں کئی صدیاں لگیں، اور جس میں massive uprooting کے اثرات نہایت مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ایم کیو ایم اس کلچر کی شناخت نہ بن سکی۔

برصغیر میں مسلم سیاسی طاقت کے زوال، انتشار اور حتمی انہدام کا براہ راست اثر فطری طور پر یوپی ہی پر مرتب ہوا۔ اس ثقافت کی داخلی قوت اور تونگری کی تاریخی مثال بھی نہایت انوکھی ہے اور تاریخ عالم میں شاید مشکل سے ملے کہ اس کی غیر معمولی flowering اس وقت ہوئی جب مسلم سیاسی طاقت میں زوال کا آغاز ہو چکا تھا۔ افسوس کہ مذہبی اور لسانی فرقہ واریت میں ہم وہ چیزیں بھی گنوا بیٹھے جو ہمارا بہت بڑا تہذیبی ورثہ تھیں۔ اس صورت حال میں امید کا اہم پہلو یہ ہے کہ اتنی بڑی شکست اور کایا کلپ کے باوجود اس کلچر کے بنیادی اجزا مکمل طور پر نہ صرف accessible ہیں، بلکہ relevant بھی ہیں، کیونکہ اس حد تک documented کلچر حالیہ انسانی تاریخ میں شاید اپنی مثال آپ ہو، اور یہ بہت غیر معمولی بات ہے، گو کہ سیاسی اور تاریخی حوادث میں اس روایت کا بہت بڑا طبعی اور آثاریاتی حصہ ضائع ہو گیا۔ عصر حاضر میں برصغیر کا مسلم کلچر اپنی سب سے بنیادی شناخت یوپی کلچر ہی کی صورت میں رکھتا ہے، اگرچہ مابعد استعمار مسلمانوں کی آزادی جغرافیائی طور پر جن علاقوں میں قائم ہوئی وہ یوپی سے جڑے ہوئے نہ تھے۔

مذاہب، سیاسی طاقت، زبانوں، جدیدیت اور جدید نظریات کے باہمی تعامل کی ایک بہت ہی پیچیدہ تاریخی صورت حال میں یوپی کی تہذیبی ثقافت تشکیل پذیر ہوئی اور قائم رہی۔ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہاں مسلمان ہمیشہ اقلیت میں رہے تو یہ صورت حال معجزانہ طور پر unique ہو جاتی ہے۔ زوال اور استعماری غلبے کی طویل صدیوں میں، جب ہماری تلوار ٹوٹ چکی تھی اور مُشکیں کسی جا چکی تھیں، تہذیبی مزاحمت ایک نئے mode میں داخل ہوئی اور ہمارے روایتی علما نے اپنی مکمل بے سر و سامانی میں نوک شمشیر کے روبرو اپنے تہذیبی آدرش کو زندہ رکھا۔ یہ ناممکن کا ممکن ہو جانا ہے۔ تلواروں کا باہم مقابل ہونا تو معمول کی بات ہے۔ محض ایک تصور کے ساتھ نوک شمشیر کے روبرو کھڑے ہو جانا یوپی کی ثقافت کا معجزہ ہے۔ عصر حاضر میں برصغیر میں اسلام اپنی جن تہذیبی اوضاع اور علمی تعبیرات میں باقی ہے، وہ بنیادی طور پر یوپی ثقافت ہی کی میراث ہے، اور اس کی واحد وجہ ہمارے علما کا غیر معمولی کردار ہے۔ اپنے تہذیبی آدرش کے دفاع اور مزاحمت میں دوآبہ کو یوپی کے علما اور عوام کے دریائے خون نے سہ آبہ بنا دیا، اور انھی شفق رنگ دریاؤں کے اس پار ہماری تہذیب کا سورج غروب ہو گیا۔ سر سید نے اس ڈوبتے سورج کا نظارہ سرِ ساحل کیا۔ ان کی آنکھ پتھرائی نہیں، لیکن وہ خود پتھر ہو گئے۔ سر سید بھی اسی باکمال ثقافت کی پیداوار تھے، اور وہ تمام اجزا جو ہمیں اپنے علما میں نظر آتے ہیں سر سید کی ذات بھی انھی سے مملو تھی۔

جب معاشرے کی سیاسی فصیلیں باقی نہ رہیں تو یہ ٹوٹنے کے عمل سے گزرتا ہے۔ ٹوٹنے کا یہ عمل نئی

سیاسی فصیلوں کے دباؤ میں واقع ہوتا ہے۔ سرسید روایتی اشرافیہ کے فعال رکن تھے اور اپنے زمانے میں ایک نئی طاقت کو ابھرتا دیکھ رہے تھے اور برصغیر کے سیاسی تناظر میں استعماری طاقت کی حرکیات کا گہرا شعور رکھتے تھے اور برصغیر کا نیا مستقبل ان کے سامنے تھا۔ وہ ذہنی اور عملی طور پر اس نئے مستقبل کے واجب الوقوع ہونے میں کوئی شک نہیں رکھتے تھے۔ اپنی اشرافی حیثیت میں وہ طاقت کی سفاک اور خونیں حرکیات کو خوب سمجھتے تھے۔ اپنے خاص تاریخی شعور کی وجہ سے ان کے عصری ادراک کی دو باتیں بہت اہم ہیں: ایک یہ کہ وہ مغلیہ سلطنت کے زوال کو حتمی خیال کر کے اسے قریب الفنا سمجھتے تھے، اور اس کے نتائج سے پر اندیشہ تھے۔ دوسرے یہ کہ وہ نئی سیاسی طاقت، یعنی برطانوی استعمار، کے حتمی غلبے کو قریب الوقوع سمجھتے تھے، اور اس کے خلاف کسی قسم کی مزاحمت کو لایعنی خیال کرتے تھے، اور اس کے امکانی نتائج سے بھی باخبر تھے۔ سیاسی اور مذہبی فرقہ وارانہ تناظر میں کھڑے ہو کر تو سرسید کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے لیکن یہ کہ برصغیر میں ان کے ہم عصر مسلمانوں کو درپیش وجودی اشکال اور تہذیبی تذبذب کا درست حل کیا تھا، اس کا جواب لانا آج بھی از حد دشوار ہے کیونکہ اوائل اکیسویں صدی میں یہ صورت حال اپنے بنیادی اجزا کے ساتھ نہ صرف جوں کی توں موجود ہے، بلکہ پہلے سے زیادہ پیچیدہ ہو کر خطرناک رخ اختیار کر چکی ہے۔

اپنے اخلاقی اور شخصی پہلوؤں میں سرسید مثالی آدمی تھے۔ مکمل تہذیب یافتہ، اپنی تہذیب کے تمام علوم کی روایت سے پوری طرح واقف اور ان کو اپنے لائحہ عمل میں استعمال کرنے پر ہر طرح سے قادر، اعلیٰ ترین جمالیاتی ذوق کے مالک، مشقت کی حد تک محنتی، دیندار، ذمہ دار، غیر معمولی طور پر بہادر، بے لوث، دلدار، دوست دار، حالات کے اپنے تجزیے پر غیر معمولی اعتماد رکھنے والے، اپنے موقف کی خاطر بے مثل قربانی دینے والے، استعمار اور اپنی قوم سے بیک وقت غیر معمولی committment کے حامل، ہم عصر تاریخی صورت کے صاحب بصیرت نباض، اپنی دینی اور علمی روایت کے وارث اور نئی تاریخی صورت حال میں اس کی مکمل بے معنویت کے قائل، اور اسلام کو اپنی نئی ضروریات کے لیے "استعمال" کرنے کی صلاحیت سے مملو۔ اگر کوئی آدمی یہ طے کرنے بیٹھے کہ برصغیر کی تاریخ میں مسلمانوں کی دو عظیم شخصیات کون سی ہیں، تو گزارش ہے کہ ان میں ایک یقینی طور پر سرسید ہیں۔ شخصی جزئیات اور عملی تفصیلات میں سرسید کے ایک رجل عظیم ہونے میں شک کی کوئی گنجائش بھی نہیں۔ ان کے کام کی اثرانگیزی کو محض اتفاقی قرار دینا یا اسے صرف انگریزوں کی قوت سے منسوب کر دینا کوئی منصفانہ بات نہیں۔ ہماری نئی تہذیب ایک نئی، بڑی اور مخاصمانہ طاقت کی حرکیات میں گھرے ہوئے ایک بے بس لیکن بڑے آدمی کی کاوش کا ثمر ہے۔

سر سید کا کارِ عظیم

سر سید کی حیاتِ ملی کارہائے نمایاں[1] سے پر ہے، اور ان کا کمالِ کار اور کارِ کمال یہ ہے کہ انہوں نے برصغیر میں ایک نئی تہذیب کی بنیاد رکھی۔ سر سید برصغیر میں تہذیبی تسلسل کی نمائندگی نہیں کرتے بلکہ ایک انقطاعِ عظیم کے نقیب ہیں۔ یہ انقطاع تاریخی معنوں میں بھی ہے اور تصورِ حیات کے معنوں میں بھی۔ یہ تہذیب اپنے اساسی اجزا اور اپنی ترکیب میں روایتی معنوں میں اسلامی نہیں ہے، اور یورپی جدیدیت کی حامل بھی نہیں ہے۔ اس تہذیب کے اساسی اجزا دو ہیں: ایک سر سید کا تشکیل کردہ "جدید اسلام" اور دوسرا "استعماری جدیدیت"۔ گزارش ہے کہ ہمارے موجودہ تاریخی حالات میں "جدید اسلام" اور استعماری جدیدیت کی تفہیم ہماری اہم ترین اور فوری ضرورت ہے، کیونکہ مابعد سر سید مذہبی روایت اپنی غالب شناخت میں "جدید اسلام" ہے اور ہم جس جدیدیت کے زائیدہ ہیں وہ اپنی کل میں "استعماری جدیدیت" ہے، اور عصر حاضر میں ہمارے انفرادی احوال، ہمارے اذہان اور ہمارا علم، ہماری قومی سیاست و معیشت اور اجتماعی شناخت اسی تہذیب سے اخذ کردہ ہے۔ "جدید اسلام" اور استعماری جدیدیت کا تاریخی اور علمی تناظر خود استعمار ہے، اس لیے کہ ہماری عصری تہذیب کے یہ دونوں اساسی اجزا ہماری روایتی تہذیب سے اخذ کردہ نہیں ہیں، بلکہ مکمل طور پر استعمار کے پیدا کردہ ہیں یا استعمار کے زیر سایہ پیدا ہوئے ہیں، اور ان کی تفہیم کسی ایسے تناظر میں ممکن نہیں جو استعمار کو ایک تہذیبی مظہر کے طور پر زیر بحث لانے کی استعداد سے محروم ہو۔ یہ کام داخلی، قصیری (reductive)، یا حجرہ جاتی (cloistered) تناظر میں ممکن نہیں ہے۔ بہت سادہ لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ "سرسید" اور "مولوی" کا جھگڑا نہیں ہے، جیسا کہ اسے آج تک خیال کیا جاتا رہا ہے۔ یہ ایک غالب اور مغلوب تہذیب کی باہمی حرکیات کی علمی اور تہذیبی تفہیم کا مسئلہ ہے۔

یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ برصغیر میں نوآبادکاری (colonizaition) کے عمل کی نوعیت ایک فرق کے ساتھ اپنی اصل میں ویسی ہی ہے جیسی کہ عالمگیر سطح پر ظاہر ہوئی ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ اس پورے عمل میں مذہب کی اہمیت اور حیثیت غیر معمولی رہی ہے، یعنی ہمارے ہاں colonization

[۱]۔ راقم کی ناقص رائے میں سر سید پر تاریخی تحقیق کا اہم ترین کام ضیاء الدین لاہوری کا ہے۔ وہ ایک سچے مؤرخ کی حیثیت سے تعبیری کام سے مجتنب رہے ہیں۔ انہوں نے سر سید کی حیات اور کام کی جس طرح documentation کی ہے، اس پر آدمی حیران ہوئے بغیر اور داد دیے بغیر نہیں رہ سکتا، داد تو ان کی محنت اور مؤرخانہ دیانت پر ہے لیکن حیرت اس بات پر ہے کہ پاکستان میں ہماری زندگی کے ہر شعبے میں بھیرو کی فرمانروائی ہے۔ علم و تعلیم کے کھنڈر سے معدن جواہرات کا مل جانا حیرت انگیز ہے۔ لاہوری کی محققانہ کاوش کے بعد نظری اور تعبیری کام کو ایک یقینی امکان اور تعمیری مقصد کے طور پر بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔

کی mediation میں مذہب ایک طاقتور اور اہم ترین عنصر کے طور پر شامل ہے۔[۲] سر سید کے کارِ عظیم کی معنویت اس وقت تک اجاگر نہیں ہو سکتی جب تک استعمار، "جدید اسلام" اور رد استعمار کو براہ راست زیر بحث نہ لایا جائے۔ سرسید کسی لائبریری میں بیٹھ کر اپنی تحقیق سے "علمی نتائج" اخذ نہیں کر رہے تھے، کیونکہ استعمار کی سیاسی حرکیات میں مکمل طور پر ملفوف ہونے کی وجہ سے انہیں ایک independent subject کی حیثیت حاصل نہیں تھی۔ سر سید کی حیثیت استعماری طاقت کے سفاک دستِ قدرت میں جادوئی چھڑی کی ہے جس کے اشاروں سے برطانوی استعمار[۳] ایک نئی تہذیب پیدا کرنے کے عمل میں ہے۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں شکست کے بعد سر سید برصغیر کے نئے سیاسی افق پر ایک قطب ستارے کی طور پر نمودار ہوئے اور آنے والی صدیوں میں ہمارے سفر کی سمت متعین کر دی۔ جنگ کے دوران میں انہوں نے مسلمان اور ہندوستانی مزاحمت کاروں کی عملی طور پر زبردست مخالفت کی، اور ان کی مزاحمت کو توڑنے کے لیے ہر وہ کام کیا جو اس پرخطر صورت حال میں ممکن تھا۔ انہوں نے کوئی کام اگر خفیہ کیا بھی تو اسے خفیہ نہیں رکھا کیونکہ وہ سازشی، جاسوس یا لوبھی قسم کے آدمی نہیں تھے۔ انگریزوں کے لیے ان کی وفاداری اور جاںنثاری بالکل اسلافی چیز ہے، بس آقا کوئی اور ہے۔ اس جنگ کے دوران میں ان کے بیشتر افعال معلوم نہ ہوتے اگر وہ خود فخر سے ان کا ذکر نہ کرتے۔ وہ اس بات سے بالکل لاتعلق دکھائی دیتے ہیں کہ مزاحمت کار کیا کہتے ہیں، وہ یہ "بلوہ" کیوں کر رہے ہیں، ان کے مقاصد کیا ہیں، مقامی ہندو اور مسلمان مر رہے ہیں یا جی رہے ہیں، یا آپسی کشت و خون میں ہیں، شکست کے بعد فرنگی استعمار نے ان کا قتل عام کس کس طرح سے کیا، دہلی کس طرح سے مذبح خانہ بنا، کون مرا اور کون جیا، وغیرہ وغیرہ۔ انہیں بس ایک ہی دھن ہو گئی کہ انگریز اہل کاروں کی جان ہر قیمت پر بچائی جائے اگر وہ خطرے میں ہوں، اور انگریز اہلکاروں، افواج اور حکمرانوں کی ہر ممکن مدد کی جائے تاکہ استعماری حکومت مزاحمت اور مزاحمت کاروں کو کچلنے میں

۲۔ اسی وجہ سے ہمارے ہاں decolonization کا عمل دوسری جگہوں پر ہونے والے عمل سے بدیہی طور پر مختلف ہو گا کیونکہ عالمگیر سطح پر ہونے والا decolonization کا عمل اپنی معنویت اور عمل میں سیاسی اور ثقافتی دائروں تک محدود رہا ہے، جبکہ بطور مسلمان ہمیں رد استعمار کی جو سطح درکار ہے وہ exitential ہے، اور جس کا رد استعمار کے پورے عمل میں ایک اہم ترین اور زائد مقصد کے طور پر شامل ہونا اشد ضروری ہے۔ اس اضافی مقصد کی وجہ سے اکبرؒ اور اقبالؒ کو اس پورے عمل میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بطور مسلمان وجودی اور تہذیبی بازیافت کو رد استعمار کی اس سطح کے بغیر دسترس میں نہیں لایا جا سکتا۔

۳۔اس موقع پر یہ گزارش کرنا ضروری ہے کہ استعمار ایک تاریخی واقعہ بھی اور ایک تہذیبی تصور بھی۔ یہ ہماری بدنصیبی ہے کہ ہم بطور واقعہ استعمار کا کوئی واضح تاریخی اور معروضی بیان نہیں رکھتے اور استعمار کا بطور تہذیبی تصور کوئی ایسا بیان نہیں رکھتے جسے علمی طور پر کوئی validity حاصل ہو۔

کامیاب ہو جائے اور یہ "فساد" فرو ہو جائے۔ بعد میں انہوں نے اپنی خدمات کے عوض جو "انعامات" اور "مراعات" قبول کیں وہ بھی ان کی اسی طرح کی "مہربانی" معلوم ہوتی ہے جیسی جنگ کے دوران میں انہوں نے انگریزوں کے ساتھ روا رکھی تھی۔ اگر وہ چاہتے تو برصغیر کے امیر ترین آدمیوں میں شامل ہو جاتے، لیکن کون نہیں جانتا کہ اس دارِ فنا سے وہ عسرت اور نا امیدی میں رخصت ہوئے؟ ہم اپنے فرقہ وارانہ تناظر میں انہیں غدار، نیچری، جاسوس، چمچہ گیر، انگریزوں کے کاسہ لیس کہہ بھی دیں تو یہ بے معنی لفظ ہیں۔ افسوس تو یہ ہے کہ ہم آج بھی اسی سطح پر کھڑے ہو کر اپنے تہذیبی مسائل کو زیر بحث لاتے ہیں۔

سرسید کا کارِعظیم یہ ہے کہ انہوں نے مسلمانوں کے ایک تقدیری المیے کو تاریخی سانحے میں تبدیل کر دیا۔ سرسید اپنی خاص سماجی حیثیت اور خاندانی روایت کی وجہ سے بہت گہرے تاریخی شعور کے ساتھ ساتھ، سیاسی طاقت کی خو، مزاج اور سفاک حرکیات کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے۔ ۱۸۵۷ء برصغیر میں مسلمانوں کی تاریخ کا ایسا لمحہ تھا جب ان کے پاس کوئی تاریخی انتخاب باقی نہیں رہا تھا، اور تاریخ ان کے لیے تقدیر بن کر آئی تھی۔ سرسید استعمار فرنگ کے تمکن کو قائم ہوتا دیکھ رہے تھے اور "غدر" میں ان کی فتح کو یقینی سمجھتے تھے۔ دوسری طرف وہ اس سے بھی آگاہ تھے کہ ہندوؤں میں ایسی تحاریک پیدا ہو چکی تھیں جو مسلمانوں کے بارے میں بہت خاص قسم کا موقف رکھتی تھیں اور انہیں مذہبی شناخت کے ساتھ قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھیں۔ ہماری گزارش ہے کہ اگر جنگ آزادی کا واقعہ پیش نہ آتا تو مسلمانوں کے پاس تاریخی انتخاب موجود رہتا، جو انگریزوں کی سیاسی غلامی میں کسی حد تک ہندوؤں کی سیاسی اور سماجی ہمسری تھی۔ لیکن جنگ آزادی کی وجہ سے یہ انتخاب ختم ہو گیا۔ شکست کے بعد مسلمانوں کی تقدیر یہ تھی کہ وہ انگریزوں اور ہندوؤں کے غلام اور ان کا دست مال ہوں، اور ان کو برصغیر کے ریڈ انڈینز کی حیثیت حاصل ہو جائے۔ سرسید نے بیک وقت دُہری غلامی اور یقینی فنا کی صورت حال میں ایک غلامی کا انتخاب "پیدا" کیا۔ جنگ آزادی کے نتیجے میں مسلمانوں پر آنے والا عقاب و عتاب سرسید کو نوشتۂ دیوار کی طرح نظر آ رہا تھا، کیونکہ اس جنگ کی بنیادی ذمہ داری ان کے خیال میں مسلمانوں ہی پر عائد ہونے جا رہی تھی۔ ہندوؤں کی عددی اکثریت کی وجہ سے یہ ممکن نہیں تھا کہ ان کے ساتھ ریڈ انڈینز والا سلوک ہو سکے اور انگریز اس بات پر مجبور ہوں گے کہ ہندوؤں سے مفاہمت کا راستہ اختیار کریں۔ طاقت کے خونیں کھیل میں مسلمانوں کی گنجائش بالکل ہی ختم ہو کر رہ جائے گی، اور مسلمانوں کو انگریزوں اور ہندوؤں کی غلامی بہ اندازِ فنا بیک وقت قبول کرنا پڑے گی، اور حالات ناگزیر طور پر اسی سمت جا رہے تھے۔ مسلمانوں کے پاس یہ انتخاب نہیں تھا کہ وہ انگریزوں یا ہندوؤں کی غلامی اختیار کریں، بلکہ ان کی تقدیر دُہری غلامی اور مکمل تہذیبی موت تھی۔ سرسید کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے غیر معمولی دلاوری اور ثابت قدمی سے ایک تقدیری صورت حال کو

تاریخی انتخاب میں بدل دیا۔ انہوں نے ایک ماورائے انسانی عزم اور حوصلے سے ایک ایسے انتخاب کی تاریخی گنجائش کو "پیدا" کیا جس میں انگریزوں کی unquesitonable غلامی ممکن ہو سکے، کیونکہ اُس صورت حال میں مسلمانوں کو غلامی کا انتخاب کرنے کی گنجائش بھی فراہم نہیں تھی۔

سیاسی طاقت کی حرکیات کے گہرے شعور اور طاقت کے روایتی ادراک کی وجہ سے سر سید مکمل طور پر غیر رومانوی شخصیت تھے۔ وہ بخوبی جانتے تھے کہ ان کی معمولی سی لغزش بھی برصغیر کے مسلمانوں کے لیے غیر موجود انتخابِ غلامی کے امکان ہی کو ختم کر کے انہیں ریڈ انڈینز بنا سکتی ہے۔ انہیں معلوم تھا کہ اہل یورپ شکست کے بعد مسلمانوں کو غلامی کا "اعزاز" نہیں دیتے۔ ان کا پختہ خیال تھا کہ استعماری انگریزوں سے غیر متزلزل وفاداری کے پہلو بہ پہلو، مزاحمت اور مزاحمت کاروں کے خلاف ان کی پوزیشن بھی پوری طرح articulate ہونی چاہیے۔ جنگ کے تمام دورانیے میں ان کی کوشش رہی کہ وہ مزاحمت کاروں کے خلاف اپنے کام کی شہادتیں بھی جہاں تک ممکن ہو محفوظ کرتے جائیں اور وقت آنے پر ان کو کام میں لا سکیں۔ اس وقت کی صورت حال کو دیکھتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرنا چنداں مشکل نہیں کہ سر سید نے استعمار کی غلامی قبول نہیں کی، کیونکہ وسط انیسویں صدی کی قیامت خیز صورت حال میں انہیں غلامی قبول یا رد کرنے کی خوش نصیبی حاصل نہیں تھی۔ انہوں نے اپنے غیر معمولی وفادارانہ کام سے مسلمانوں کے لیے استعمار کی غلامی کی گنجائش "پیدا" کی۔ سر سید اپنے مزاج میں انتہائی حد تک desperate آدمی تھے، اور جس آدمی کے پاس کوئی انتخاب ہو، وہ desperate نہیں ہوتا۔ حقیقی غلامی کا مصنوعی سیاسی انتخاب انہوں نے ناقابلِ تصور محنت سے پیدا کیا، اور اس کے لیے انہوں نے جو قیمت ادا کی اس کا گوشوارہ بنانے کی ضرورت ہم نے کبھی محسوس نہیں کی، کیونکہ اب ہم فکشن آباد کے باسی ہیں۔ اگر ہمیں یہ معلوم رہ جاتا کہ طاقت کی حرکیات میں شکست کے معنی کیا ہوتے ہیں، یا ہمارے پاس تاریخی شعور کا کوئی شائبہ ہی باقی رہ جاتا تو شاید ہم ایسی چیزوں کی بھی فکر کرتے۔

جنگ آزادی کا زمانہ وہی ہے جب شمالی امریکہ کی سرزمینوں کو ریڈ انڈینز کی نسل کشی سے خالی کرایا جا رہا تھا، حالانکہ وہ غلام بن کر رہنے کے لیے ہر شرط ماننے کو تیار تھے۔ اسی طرح کی نسل کشی دنیا کے کئی اور حصوں میں بھی جاری تھی۔ اب ایسے شواہد موجود ہیں کہ جنگ آزادی کے بعد برصغیر میں بھی استعمار نے ایک کروڑ سے زیادہ لوگوں کو قتل کیا، تاکہ بچنے والوں کو استعمار کی استبدادی قوت کے بارے میں کوئی شک باقی نہ رہے۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ سر سید نے استعمار کے ظلم و جبر کا ذکر کرنا تو دور کی بات ہے، وہ اس کو ہمیشہ "رحمت" خیال کرتے رہے، اور مسلمانوں کو تلقین کرتے رہے کہ وہ بھی یہی عقیدہ رکھیں۔ آخر کوئی وجہ ہے کہ جو ظلم و جبر سر سید کی آنکھوں کے بالکل سامنے ہو رہا تھا وہ اس کی طرف کوئی اشارہ بھی نہیں کرتے، کیونکہ ایسا کرنے سے ان کی استعمار سے وابستگی اور وفاداری مشکوک ہو سکتی تھی، جس

کو بنیاد بنا کر وہ مسلمانوں کے لیے اپنے ایجنڈے کو آگے بڑھانا چاہتے تھے۔ وہ اپنے کسی قول یا عمل سے اپنی اس وفاداری پر کسی سوالیہ نشان کے روادار نہیں ہو سکتے تھے۔ اگر وہ مسلمانوں کے آلام کا ذکر کرتے بھی ہیں تو اس کا مقصد فرنگی استعمار سے مسلمانوں کی "ناشکری" کو ثابت کرنا ہوتا ہے۔

سرسید غیر معمولی تاریخی شعور اور سیاسی فراست کے مالک تھے۔ استعمار نے اپنے بالکل ابتدائی دور میں بنگال میں جو کچھ کیا، اس سے اندازہ لگانا مشکل نہیں تھا کہ جنگ آزادی کے بعد مسلمانوں پر کیا قیامت آنے والی ہے، اور سرسید سے یہ حقائق او جھل نہیں تھے۔ اپنی کمزور پوزیشن کو انہوں نے جس طرح استعمال کیا اور اپنے معاشرے کے لیے جس طرح غیر موجود غلامی کے انتخاب کو واقعاتی بنایا وہ ایک غیر معمولی کام تھا۔ اچھا تھا یا برا تھا یہ ابھی زیر بحث نہیں۔ "غیر موجود انتخابِ غلامی" سے ہماری مراد یہ ہے کہ مسلمانوں کی "واقعاتی فنا" سرسید کے سامنے تھی، اور اس کے لیے وہ ہسپانیہ کی مثال دیتے تھے۔ سرسید تن تنہا استعمار کو اس بات پر راضی کرنے میں کامیاب رہے کہ وہ مسلمانوں کو بطور وفادار غلام قبول کر لے۔ ہماری گزارش صرف اس قدر ہے کہ جنگ آزادی میں شکست کے بعد، جو ناگزیر تھی اور جس کے نتائج تاریخی سے زیادہ تقدیری تھے، سرسید نے برصغیر کے مسلمانوں کے لیے ایک existential space پیدا کی اور اس گنجائش کے لیے انہوں نے ہر وہ قیمت ادا کی جو زوال یافتہ اور مفتوح اقوام ہمیشہ سے ادا کرتی آئی ہیں۔[۴] بس ہمیں ان کی ادا کردہ قیمت یاد نہیں رہی ہے، اور ہم اس تہذیبی تاوان کو اب تک انعام سمجھ کر تاریخ میں زندہ رہنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

طاقت کی جدلیات چونکہ معاشروں کی تشکیل کا فطری حصہ ہے، اس لیے ایک گروہ کا طاقت کے حصول کی جدوجہد کرنا اور دوسرے گروہ کی طرف سے اس کی مزاحمت کرنا ایک فطری امر ہے۔ اسے ہم حمیتِ انسانی کہہ سکتے ہیں۔ مزاحمت کی دوسری وجہ نظریات، عقائد، اور ثقافتی تصورات ہوتے ہیں، جو مزاحمت کو عملی جواز اور آدرشی سمت دیتے ہیں اور اسے منظم کرنے کے سیاسی اور معاشی وسائل فراہم کرتے ہیں۔ سرسید نے استعمار کے خلاف مسلمانوں میں پائی جانے والی مزاحمت کی ان دونوں بنیادوں کو ختم کرنے کے کام میں بھی غیر معمولی کامیابی حاصل کی۔ پہلے مقصد کے لیے مسلمانوں کو وجودی طور پر تبدیل کرنا ضروری تھا اور دوسرے کام کے لیے ان کا تہذیبی تحول ضروری تھا۔ سرسید کے "علم" نے مسلمانوں کو

۴۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے حوالے سے ہم ایک اہم ترین بات کو فراموش کر چکے ہیں کہ حالت جنگ میں instrument of surrender پر دستخط کرنے کے لیے مفتوح اور شکست خوردہ فوجوں کا کوئی نہ کوئی نمائندہ موجود ہوتا ہے۔ استعمار کی فتح اس قدر مکمل تھی کہ اس نے دستاویز تو کجا "مفتوح" اور اس کے کسی نمائندے کے وجود ہی کو تسلیم نہیں کیا اور جو اس کے سزاوار ہو سکتے تھے ان کا انجام تاریخ میں مرقوم ہے۔ "مفتوح" کے نمائندہ ہونے کا اعزاز بھی استعمار نے اپنی سیاسی ترجیحات اور تہذیبی مرضیات کے مطابق سرسید کو عطا کیا۔

وجودی طور پر تبدیل کر کے انہیں ایک نئی شناخت دی اور ان کے "عمل" نے مسلمانوں کو ایک نئی تہذیبی ہیئت دی کیونکہ نئے انسان کے بغیر نئی تہذیب کا تصور ممکن نہیں۔

اسی بات کو ایک اور انداز سے بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ اوائل بیسویں صدی میں اتاترک نے اپنی غیر معمولی قیادت سے ترکوں کو یونانیوں کی غلامی سے محفوظ رکھا۔ اتنے بڑے تاریخی اور سیاسی کارنامے کے بعد خود قائد کی بات ہی اہم رہ جاتی ہے اور باقی باتیں غیر اہم ہو جاتی ہیں۔ چونکہ اسلام خلافت سے جڑا ہوا تھا، اور خلافت کے ساتھ ساتھ اتاترک کو اسلام سے بھی عداوت تھی، اس لیے ریاستی سطح پر اس نے دونوں کا خاتمہ کیا۔ یعنی اتاترک کی اتھارٹی کا منبع سیاسی طاقت تھی کیونکہ اس کی فوجی قیادت نے ترکوں کو غلامی سے محفوظ رکھا تھا، لیکن اتاترک اپنے پورے سیاسی منصوبے کو کوئی "علمی" اساس فراہم نہ کر سکا۔ لیکن وسط انیسویں صدی کے برصغیر میں سرسید کی اتھارٹی کا منبع یہ تھا کہ انہوں نے مسلمانوں کے لیے "غلامی" کا تاریخی انتخاب پیدا کیا اور اپنے اس عمل کو مضبوط "علمی" اساس فراہم کی۔ سرسید کی اثر اندازی سے یہ بالکل واضح ہے کہ عام مسلمانوں کو اس کا بخوبی احساس تھا کہ غلامی کا امکان پیدا کر کے سرسید نے کتنا بڑا کام کیا ہے۔ غیر ضروری بحث میں پڑے بغیر ہماری گزارش ہے کہ خاص تاریخی حالات میں اتاترک کا کارنامہ فوجی طاقت اور قائدانہ صلاحیتوں سے پیدا ہوا تھا، جبکہ سرسید ایک تقدیری بے بسی کو کام میں لا کر مسلمانوں کے لیے "غلامی" حاصل کرنے میں کامیاب رہے۔ ہمارے خیال میں سرسید کا کارنامہ اتاترک کے کام سے بہت بڑا ہے، کیونکہ اتاترک کا کام ایک صدی بھی نہ چل سکا اور سرسید کا کام صدیوں پر محیط ہوا۔ اس تاریخی استمرار کی وجہ سرسید کا "نیا علم" تھا۔

یہاں اس سوال کا جواب ابھی باقی ہے کہ "غلامی کا انتخاب پیدا" کرنے کو سرسید کا عظیم کارنامہ کیوں شمار کیا جا رہا ہے؟ یہ نتیجہ صرف اسی صورت میں اخذ کیا سکتا ہے اگر وسط انیسویں صدی کی عالمی استعماری صورت حال بھی پیش نظر ہو۔ ہماری گزارش ہے کہ ۱۸۵۷ء کا برصغیر مسلمانوں کی ہسپانیہ سے بڑی شکست ہے، لیکن اس کے باوجود وہ مکمل فنا سے محفوظ رہے، اس کی کئی وجوہات ہو سکتی ہیں، لیکن اس کی سب سے بڑی وجہ سرسید اور ان کا تشکیل کردہ "جدید اسلام" ہے جس نے قاتل کو مسیحا بنا کر عقیدے کے طور پر قائم کر دیا۔ برصغیر کی trilateral سیاسی صورت حال ہسپانیہ کی bilateral صورت حال سے زیادہ پیچیدہ اور خطرناک تھی۔ وسط انیسویں صدی کے استعمار نے محکوم اور مغلوب اقوام میں نسل کشی کو ایک مکمل ریاستی پالیسی کے طور پر اپنایا ہوا تھا، حالانکہ ان اقوام میں صرف مزاحمت پائی جاتی تھی اور ۱۸۵۷ء کی مزاحمتی جنگ کے مماثل بڑا واقعہ کسی جگہ بھی نہیں ہوا تھا، اگرچہ دنیا میں تقریباً ہر جگہ استعمار کو مزاحمتی لڑائیوں کا سامنا تھا۔ یہ دیکھنا مشکل نہیں کہ برصغیر میں اتنی بڑی مزاحمتی جنگ میں شکست کے بعد مسلمانوں کو

ایک تقدیری صورت حال کا سامنا ہوا، جس کا امکانی نہیں بلکہ یقینی نتیجہ صرف فنا تھا۔ اس بات کے واضح شواہد موجود نہیں کہ سرسید استعمار کی اس عالمی صورت حال اور پالیسی سے واقف تھے یا نہیں۔ لیکن وہ سیاسی طاقت کا جس نوعیت کا، اور جتنا گہرا شعور رکھتے تھے، اس وجہ سے یہ بات ان سے اوجھل نہیں رہی ہو گی کہ حالات کا رخ کدھر ہے۔ لہٰذا یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ انہوں نے استعمار کے ہر ظلم سے آنکھیں میچ لیں، کیونکہ ان کا دستِ سوال اسی استعمار کے سامنے دراز تھا۔ وہ صرف اچھا ہی دیکھتے تھے اور سب کو یہی تلقین کرتے تھے کہ وہ بھی وہی کچھ دیکھیں جو وہ دیکھ رہے تھے۔ مابعد جنگ صورت حال پر سرسید کا تناظر survivalist ہے، اور اس تناظر میں آدمی سے تہذیبی sanity کی توقع کرنا بالکل عبث ہے۔ جانکنی میں کوئی تہذیب پیدا نہیں ہوتی، مٹتی ہے۔ ہم آج تک ۱۸۵۷ء کو کسی بھی تاریخی اور تہذیبی تناظر میں زیر بحث لانے سے گریزاں ہیں، لیکن ۲۰۰۱ء کے بعد ان سوالوں کو مزید التوا میں نہیں رکھا جا سکتا۔

سرسید کا کارِعظیم اور ان کی دینی تعبیرات اب بدیہیات میں داخل ہیں۔ سرسید پر ہونے والی تقریباً ہر گفتگو میں دو سوال لازماً پیدا ہوتے ہیں جن سے اغماض ایسی گفتگوؤں کو بے معنی بنا دیتا ہے۔ یہ دونوں سوال "علمی" نوعیت کے نہیں ہیں، الزامی اور جوازی ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ "کیا سرسید کی نیت پر شک کیا جا سکتا ہے؟" اس کے فوراً بعد دوسرا سوال کھڑا ہو جاتا ہے کہ "سرسید کے پاس کیا options موجود تھے؟" دونوں سوالوں کا مقصد یہ ہے کہ سرسید پر مکالمے کو حالت انکار سے باہر نہ آنے دیا جائے۔ ہم بساط بھر ان سوالات کو زیر بحث لانا چاہتے ہیں۔ پہلے سوال کا جواب تو اوپر آ چکا ہے لیکن تفصیل ضروری ہے۔ گزارش ہے کہ اگر کسی کا کام سامنے ہو تو یہ سوال ویسے ہی غیر اہم ہوتا ہے۔ سرسید کے حوالے سے یہ سوال اس لیے اٹھایا جاتا ہے کہ ان کے کام کا علمی اور دینی دفاع تو ممکن نہیں ہے، لیکن نیت کی آڑ لے کر اسے جواز دیا جا سکتا ہے۔ اول یہ جاننا ضروری ہے کہ سرسید کی نیت سے کیا مراد ہے؟ ان کی نیت کا ایک پہلو ان کی مسلمانوں سے وفاداری، بے لوثی اور ان کی خیر خواہی ہے جو ان کے عمل میں بھی ظاہر ہے۔ اس پر کسے شک ہو سکتا ہے؟ ان کی نیت کا دوسرا پہلو ان کی باطل استعمار سے وفاداری اور جاںنثاری ہے جو ان کے عمل میں بھی ظاہر ہے۔ تمام شواہد اور قرائن یہی بتاتے ہیں کہ اس میں بھی کسی کو کوئی شک نہیں ہے۔ یہ نہایت ہی پیچیدہ قسم کی نیت ہے اور اس نیت سے مختلف ہے جو کسی مذہبی عمل سے پہلے باطن میں قائم کی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، سرسید کی زیر بحث نیت صرف ایمانی اور فقہی نوعیت کی نہیں ہے، بلکہ اس کے گہرے دینی اور تہذیبی مضمرات ہیں۔ نیت اور ایمان کا تعلق کسے معلوم نہیں۔ ایمان کو شعور اور نفس میں ارادی طور پر مستحضر رکھنے اور ایمان ہی کو عمل کا منبع بنانے کے عزم و ارادے کا نام نیت ہے۔ سرسید جس تہذیبی عمل میں مصروف تھے، انہوں نے اس کی بھی کوئی نہ کوئی نیت تو کی ہو گی لیکن اس کا کوئی مجمل یا

مفصل بیان موجود نہیں۔ اب شرعی اعمال کی بنیاد میں کارفرما فقہی اور ایمانی نیت اور تہذیبی افعال کی نیت محرکہ میں خلط مبحث پیدا کرنا مناسب نہیں۔یہاں تک ایک بات واضح ہو گئی کہ سرسید نے پیچیدہ قسم کی جو نئی نیت دریافت کی تھی، وہ روایتی عقیدے کے ساتھ ممکن نہیں تھی۔ اس کے لیے ایک نئے عقیدے کی ضرورت تھی۔ ہماری گزارش ہے کہ سرسید کی نیت نیک تھی اور سرسید کی نیت نئی تھی، جس کے لیے انہوں نے ایک نئے عقیدے کی تشکیل کی، یعنی سرسید کی نیک نیتی اس قدر شدید تھی کہ اس کے لیے انہیں ایک نیا عقیدہ تشکیل کرنا پڑا۔ ہماری دینی روایت میں نیت ایمان اور عقیدے کے تابع ہے، لیکن سرسید کے ہاں عقیدہ نیت کے تابع ہو جاتا ہے۔ یہ بالکل جدید چیز ہے اور عقیدے کو تاریخی حالات کے مطابق تبدیل کرنے سے یہی مراد ہے کہ جونہی کوئی نئی نیت مستعار ہو، عقیدے میں ترمیم کر لی جائے۔ سرسید بڑے آدمی تھے اور انہوں نے نیت ایسی باندھی کہ، ان کے خیال میں، جس سے مسلمانوں کو اجتماعی فائدہ ہو۔ اب تو صورت حال یہ ہے کہ نیت ذاتی مفاد کے تابع ہو گئی ہے اور عقیدہ بھی ویسا ہی تشکیل ہو جاتا ہے۔

سرسید کے حوالے سے دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ ان کے پاس option کیا تھی؟ اس سوال کا جواب بھی ہم اوپر دے چکے ہیں کہ ان کے پاس تو کوئی option سرے سے موجود ہی نہ تھی، بلکہ انہوں نے غلامی کی option پیدا کی، اور اسی کو ہم ان کا کارِ عظیم کہہ رہے ہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ کیا مسلمان حمیتِ انسانی اور تہذیبی شناخت کے ساتھ حالتِ غلامی میں survive کر سکتے تھے؟یہاں سرسید کے پاس option تھی، لیکن انہوں نے حمیتِ انسانی اور حمیتِ دینی دونوں سطحوں پر استعمار کے سامنے مسلمانوں کی مزاحمت اور شناخت کو ختم کر دیا، اور "شکست" کو "ترقی" کا نام دے کر ہمارے انفرادی اور قومی احوال کی تشکیل کی۔ سرسید نے تاریخ اور انفس میں ہر اس شہادت کو مٹا دیا جس سے ہم اپنے انسان اور مسلمان ہونے کی بازیافت کو ممکن بنا سکتے تھے، یعنی existential decolonization کا سوال تو بہت دور کی بات ہے، برصغیر کا مسلم شعور اس طرح کی decolonization کے بھی کسی تصور تک رسائی نہ پا سکا جو افریقہ اور لاطینی امریکا کی نہایت پسماندہ اقوام میں سامنے آیا۔

سرسید، استعمار اور اسلام

۱۸۵۷ء میں ہماری زوال یافتہ تہذیب اپنی اوضاع میں بھی ختم ہو جاتی ہے۔ ایسے نظریات اور تصور ہائے حیات جو سیاسی طاقت سے جڑے ہوتے ہیں، وہ اس طاقت کے زوال کے بعد زبردست دباؤ کا شکار ہو جاتے ہیں۔ بیسویں صدی میں ترکی اور سوویت روس کی دو مثالیں تو بالکل سامنے کی ہیں۔[۵] لیکن ۱۸۵۷ء کی جنگ اور

۵۔ ترکی میں اسلام، خلافت عثمانی سے جڑا ہوا تھا، اور خلافت کے خاتمے کے ساتھ ہی اسلام بطور حق اور تصور حیات جس دباؤ

شکست کی صورت حال کئی پہلوؤں سے زیادہ پیچیدہ ہے۔ ایک تو یہ واضح ہے کہ اس واقعۂ عظیم میں اسلام کی بطور تہذیب اور بطور تصور حیات شکست بیک وقت ہے۔ تہذیب تو استعمار سے شکست میں کام آئی اور اپنی اوضاع میں بھی ختم ہو گئی، یعنی اس تہذیب کے دو بنیادی ادارے، سیاسی اور معاشی نظام اس طرح ختم ہوئے کہ ان کی جگہ ایک نئے تصور حیات سے نمو یافتہ دو نئے نظام قائم ہوئے جو ماسبق سے کلیتاً متضاد تھے۔ دوسرے یہ کہ تاریخ کے اس لمحے میں اسلام اپنے روایتی علوم سے کام لیتے ہوئے بطور حق مرکز عقیدے اور حق مرکز تصور حیات کے اپنا دفاع نہ کر سکا، اور ایک ایسے تصور حیات میں تبدیل ہو گیا جو ماقبل جنگ روایتِ دین سے اساسی طور پر مختلف تھا۔ استعماری طاقت کا غلبہ صرف فتح تک محدود نہ رہا، بلکہ مفتوح کے مذہبی تصور حیات کے مکمل تحول (transformation) پر منتج ہوا اور اس عمل میں سر سید کا کردار مرکزی ہے۔ جنگ آزادی میں شکست کے بعد عقیدے کی نئی تشکیل، اور تصور حیات میں تحولِ عظیم کو الگ الگ دیکھنے کی ضرورت ہے۔ اس تاریخی حقیقت سے اغماض کسی بھی سطح پر ممکن نہیں ہے کہ ان دونوں چیزوں کا شکست سے تعلق بہت گہرا ہے۔

سر سید نے اپنی علمی تعبیرات اور عملی مداخلت سے دینی روایت کو، اس کے اساسی اجزا سے منقطع کر کے، عقیدہ جاتی تعبیرات میں استعماری "علم" کے مطابق تشکیل کیا اور تصور حیات کی سطح پر باطل استعمار کی سیاسی اور معاشی طاقت کے تابع کر دیا، اگرچہ عبادات اور فقہی احکامات وغیرہ کا شعبہ بغیر کسی بڑی تبدیلی کے جاری رہا۔ سیاسی طاقت نظریے کو استعمال کیے بغیر انسانوں کو وجودی اور تہذیبی طور پر تبدیل نہیں کر سکتی۔ برصغیر میں فرنگی استعمار بھی یہ کام نہیں کر سکتا تھا، اگر وہ سر سید کے ذریعے "جدید اسلام" کی تشکیل نہ کرتا۔ "جدید اسلام" مفتوح کے لیے استعماری باطل کی representation کا "علمی" اور "سیاسی" نظریہ ہے جس کی مدد سے سر سید نے برصغیر کے مسلمانوں کو وجودی اور تہذیبی طور پر تبدیل کیا۔ سر سید کی کامیابی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اسلام کو عقیدے اور تصور حیات کی سطح پر تبدیل کر کے روایتی دینی عبادات اور فقہی احکامات کے ساتھ منسلک رکھا، اور یہ ہمارے دین کے ایسے اساسی اجزا ہیں جن میں بظاہر کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ اس طرح عبادات اور احکامات کا پورا نظام ایک ایسی دینی

کا شکار ہوا، وہ ہم سب کے علم میں ہے۔ اس صدی کے اواخر میں اشتراکیت کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا۔ جدیدیت، اسلام کی طرح، اپنی تہذیبی تعبیرات میں متنوع ہے، کیونکہ ہر اساسی تصور حیات تاریخی مرور میں اپنے بنیادی اجزا کو محفوظ رکھتے ہوئے کئی تعبیری احتمالات رکھتا ہے۔ سوویت روس کی شکست جدیدیت کی شکست نہیں ہے، جدیدیت کی ایک سیاسی تعبیر کی شکست ہے۔ تعبیر میں اہم یہ ہے کہ تصور حیات کے اساسی اجزا اس میں کس حد تک باقی یا شامل رہے، مثلاً سرمایہ دارانہ جمہوریت اور اشتراکیت، دونوں جدیدیت کی سیاسی تعبیرات ہیں، اور اشتراکیت کی شکست کے بعد جدیدیت کے وجودی اور تہذیبی طور پر باقی رہنے میں کسے شک ہے؟

تعبیر سے جڑ گیا جو عقیدے کو جدید انسانی علم کے تابع کرنے کا داعیہ رکھتی تھی، اور اجتماعیت میں باطل کو عین حق قرار دے کر دین کو اس کے تابع مہمل بنانے پر اصرار کرتی تھی۔ استعماریت اور "جدید اسلام" سر سید کی پیدا کردہ تہذیب کے اساسی اجزا ہیں، یعنی ان کی قائم کردہ تہذیب استعماریت کی توسیع تھی، اور ان کی دینی تعبیرات میں روایتی اسلام اپنے اساسی اجزا سے تہی ہو کر "جدید اسلام" کے ایسے نظریۂ حیات میں تبدیل ہو گیا، جو فاتح اور غالب استعماری تہذیب کو دینی استناد دینے کے کام آیا۔ عصر حاضر میں "جدید اسلام" استعماری تہذیب اور علم کا، جو کہ نفسِ اسلام کی ضدِ عین ہیں، تابع مہمل ہونے پر نہ صرف قانع ہے بلکہ اس پر فخر کرتا ہے۔ یہاں اس بات کو پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ "جدید اسلام" عصر حاضر میں دین کی غالب تعبیر ہے۔ اسلام اس کے علاوہ جن صورتوں میں بھی موجود ہے، وہ کوئی تعبیر نہیں ہے بلکہ اسے ایک تہذیبی residue کی حیثیت حاصل ہے، اور وہ ایک ثقافتی، معاشرتی اور دین کی عملی روایت کے طور پر باقی ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ رہے کہ اسلام بطور حق اپنی کوئی presence نہیں رکھتا، بلکہ ہم یہ عرض کر رہے کہ اسلام بطور حق اس وقت کوئی غالب presence نہیں رکھتا۔

تعبیر میں ایک اہم ترین مسئلہ استناد کا ہے۔ جدید عہد کے آغاز تک استناد کا منبع روایت اور کردار رہا ہے، جدید عہد میں یہ منبع عہدہ/طاقت اور دولت ہے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ میں ہمارے روایتی علما کا کردار بہت بنیادی نوعیت کا تھا، اور شکست خوردہ طاقت اور تہذیب سے وابستگی کی وجہ سے علما کی دینی حیثیت کو اور اسلام کو عقیدے اور تصور حیات کے طور پر deligtimization کا سامنا ہوا۔ دوسری طرف، جنگ میں کارِ عظیم سے سر سید کو ایک غیر معمولی حیثیت اور اتھارٹی حاصل ہوئی اور نئی طاقت سے تقرب کی وجہ سے وہ مسلمانوں میں صوتِ استعمار کے مقام پر فائز ہوئے۔ سر سید اپنی استعمار دادہ اتھارٹی کے باعث علما کو مکمل طور پر نظر انداز کر کے دین کی ہر مطلوبہ تعبیر پر قادر ہو گئے، اور اسی اتھارٹی پر ان کے لیے اسلام کو ایک بالکل ہی نئی شناخت دینا ممکن ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک پہلو ایسا ہے جو امید کو زندہ رکھتا ہے کہ کئی ایمانی پہلوؤں کی نئی اور انکاری تعبیر کے باوجود سر سید دینی شعائر کی حیثیت کو ختم کرنے یا مشتبہ بنانے میں کامیاب نہ ہوئے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی وہ خود بھی مذہبی آدمی اور صوم و صلٰوۃ کے پابند تھے۔ لیکن بڑی وجہ یہ تھی استعمار کے لیے ان چیزوں کی کوئی فوری سیاسی اہمیت نہ تھی۔

سر سید اسلام کے اساسی متون کی "تعبیر" اور "استعمال" سے ایک ایسی چیز کو دینی استناد دینے میں کامیاب ہوئے جو ہر معنی میں اسلام کی ضد تھی۔ سر سید نے دین کے اساسی متون سے ایک ایسا مذہب پیدا کیا جس کو بعد میں "جدید اسلام" کہا گیا اور جو باطل کو عین دین کہنے کے موقف پر قائم ہوا، اور آج ہمارے ہاں دین کی غالب تعبیرات میں جو تصور دین پایا جاتا ہے وہ یہی "جدید اسلام" ہے، کیونکہ یہ مسئلہ آج

بھی بعینہٖ، بغیر کسی تبدیلی کے، سرسید کی طے کردہ منہج ہی پر موجود ہے۔ اسی بنا پر "جدید اسلام" نہ صرف استعمار اور مغربی تہذیب پر سرسید سے الگ کوئی موقف نہیں رکھتا بلکہ ان دونوں کو انھی کی طرح عینِ دین "ثابت" کرنے کے لیے بے چین رہتا ہے۔ المیہ تو یہ ہے کہ اب جن لوگوں کو ہم "روایتی" علما کہتے ہیں، وہ بھی سرسید کے "تہذیبی" موقف سے متفق ہو چکے ہیں، اگرچہ غنیمت ہے کہ دینی شعائر، عبادات اور کسی حد تک عقیدے وغیرہ کے بارے میں ان کا موقف اب بھی روایتی ہے۔ ہمارے علما استعمار کے خلاف جنگ کا ہراول تھے، اور جنگ کے بعد بھی مذہبی حلقوں میں استعمار سے سیاسی اختلاف یقیناً سامنے آیا لیکن ہماری گزارش ہے کہ سیاسی اختلاف اور تہذیبی اختلاف کی نوعیت بالکل مختلف ہوتی ہے۔ سیاسی اختلاف تو ایک تہذیب کے اندر معمول کی جدلیات کے طور پر بھی موجود رہتا ہے۔ اس میں کیا شک ہے کہ فرنگی استعمار سے ہمارے کچھ مذہبی حلقوں کا سیاسی اختلاف اور مزاحمت بہت اہم اور قیمتی ہے لیکن اس کے کوئی بہت گہرے معنی نہیں ہیں، اور نہ تاریخ ان کو سامنے لا سکی ہے۔ اہم تر یہ ہے کہ سیاسی اختلاف تو ختم بھی ہو جاتا ہے، تو کیا سیاسی اختلاف کے ختم ہونے سے تہذیبی مسئلہ حل ہو جاتا ہے؟ ہم یہ بھول گئے ہیں کہ تہذیبی اختلاف نوکِ شمشیر سے قائم ہوتا ہے اور اسی پر ختم ہوتا ہے۔

یہاں ضمناً ایک بات عرض کرنا ضروری ہے کہ ہماری تہذیبی روایت کی core ہماری دینی عبادات اور شعائر ہیں۔ ہماری عبادات اور دینی شعائر چونکہ ایک بہت متعین form بھی رکھتے ہیں جو معاشرے اور تاریخ سے روزمرہ اور مدام تعامل رکھتی ہیں، اس لیے یہ ہماری تہذیبی بقا کا آخری درجہ بھی ہیں اور تہذیبی احیا کا پہلا قدم بھی۔ ہمارے دین کے ہدایت کردہ اعمال صالحہ ہر پہلو میں قطعی واضح ہیں۔ ہمارے دین میں جو افتراق پیدا ہوا ہے وہ شکست سے پیدا شدہ تاریخی حالات میں نئے علوم کے روبرو عقیدے کی معنویت پر ہوا۔ اگر عقیدے اور باطل کے پیدا کردہ علوم اور استعماری فرمودات میں تطابق کی کوشش کی جائے تو ایمان میں tension پیدا ہو جاتی ہے جس کو صرف اور صرف باطل کی علمی تعیین اور اس کے علمی رد سے ہی دور کیا جا سکتا ہے، جیسے کہ حجۃ الاسلام امام غزالیؒ نے باطل زائیدہ علوم کی شناخت اور ان کا بطلان کر کے عقائد کو ایک نیا علمی حصار عطا فرمایا۔ لیکن اس وقت جو پہلو غور و فکر کا متقاضی ہے وہ یہ ہے کہ ہماری دینی روایت کی یہ core جس عصری تہذیب اور تناظر میں ملفوف ہے وہ سرسید کا دیا ہوا ہے، اور اسی وجہ سے باطل کا معاشرتی اور تہذیبی تناظر ان عبادات اور شعائر کی معنویت پر اثر انداز ہو رہا ہے اور ہماری عبادات اور اعمال صالحہ ہماری معاشرت میں غیر مؤثر ہوتے جا رہے ہیں۔ نئی معاشرت اور دینی عبادات کے باہمی تعامل سے پیدا ہونے والی صورت حال کو کسی علمی تناظر میں زیر بحث لانے کی ضرورت ہے۔

تعبیر سرسید اور دین کے اساسی اجزا

تعبیر میں اہم ترین چیز یہ ہے کہ آیا نئی تعبیر دین کے اساسی اجزا کو اپنے اندر باقی رکھتی ہے یا نہیں؟ اس پہلو سے سر سید کی تعبیر دین کو دیکھنے کی ضرورت ہے تاکہ یہ واضح ہو سکے کہ ان کی تعبیر میں کون سے اساسی اجزا باقی نہ رہ سکے۔ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ تاریخ میں آگے چل کر سر سید کی تعبیر ہی ایک غالب تعبیر کے طور پر قائم ہوئی۔ دین کے اساسی اجزا تین ہیں:

(۱) عقیدہ

(۲) عبادات، شرائع، معاملات، احکامات وغیرہ

(۳) نظم اجتماعی (قانون الٰہی پر مبنی سیاسی نظام اور سود سے پاک معاشی نظام)

اسلام اپنے عقیدہ جاتی تناظر میں کفر و ایمان ہے، معاشرتی تناظر میں اعمال صالحہ ہے اور اپنے تاریخی تناظر میں حق و باطل ہے۔ جنگ آزادی کے بعد، نئی طاقت اور علم کے محاصرے میں عقیدے کا روایتی تناظر اس حد تک دباؤ کا شکار ہوا کہ سر سید کو تعبیری لائحہ عمل سے عقیدے کی نئی تشکیل کرنا پڑی۔ انہوں نے فرنگی استعمار کو اللہ کی "رحمت"، "مرضی" اور "مراد دین" قرار دے کر عقیدے میں شامل کیا، اور اس پر اللہ کے شکر کو وجوب کے درجے میں رکھا، یعنی باطل کے مظاہر کو عقیدے کی مرادِ عین بنا دیا۔ دوسری طرف انہوں نے استعمار کے سیاسی اور تہذیبی مظاہر کو بھی عینِ دین قرار دیا اور دین سے حاصل شدہ حق و باطل کے اساسی تہذیبی اور تاریخی تناظر کو ختم کر دیا۔ سر سید کے بقول، دین سے اخذ کردہ فہم ہی کے مطابق استعمار عین حق ہے۔ ۱۸۵۷ء سے صرف نصف صدی قبل یہی استعمار دین کی رو سے عین باطل تھا، اور سر سید کے بقول اب یہی استعمار دین کی رو سے عین حق ہے، یعنی جنگ کے بعد حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کے دینی موقف کو "لینے" والا کوئی نہ رہا اور سر سید کا موقف دینی تعبیر کے طور پر غالب ہوا۔ سر سید نے عبادات اور شرائع وغیرہ میں تعبیر اور تبدیلی کا کوئی بڑا کام نہیں کیا۔ اس طرح سر سید کے لیے یہ ممکن ہو گیا کہ نئے عقیدے اور نئے تصور حق و باطل کو روایتی عبادات اور شرائع سے جوڑ کر اپنی تعبیر کے "دینی" ہونے کا التباس باقی رکھ سکیں۔ سر سید کے "دینی کام" کے ان دونوں پہلوؤں کو ہمارے معاشرے میں استمرار حاصل ہوا اور یہ صورت حال آج تک بعینہٖ برقرار ہے لیکن اس کی کچھ تفصیل ضروری ہے:

(۱) سر سید نے دین کے ان پہلوؤں کی نئی تعبیر کی جن کا تعلق عقائد سے تھا۔ عقیدہ اپنی بنیادی ترین شکل میں غیب یا جدید معنوں میں ماورائے زمان و مکاں حقیقت کے بارے میں انسان کا وجودی موقف ہے۔ غیب کے بارے میں موقف دو ہی بنیادوں پر قائم کیا جا سکتا ہے، ایک بنیاد وحی ہے اور دوسری توہّم۔

گزارش ہے کہ غیب کے بارے میں عقلی موقف توہّم ہی میں داخل ہے، بھلے اسے نام کوئی بھی دیا جائے۔ مذہبی معنوں میں عقیدہ کفر و ایمان کا دائرہ ہے۔ دینی روایت میں نصوص کو بنیاد بنا کر عقیدے کی توضیح اور صراحت عقائد کے ذیل میں کی جاتی تھی۔ عقیدہ چونکہ قانونی پہلو بھی رکھتا ہے، اس لیے عقیدے کا ایک فقہی بیان بھی موجود ہے۔ عقیدے کا وہ پہلو جس کا تعلق توحید، ذات باری اور اسماء و صفات وغیرہ سے ہے نصوص قطعیہ پر قائم ہے۔ ایمان کے اس پہلو کی وجہ سے عقائد کے بیان اور اصول فقہ وغیرہ میں کلام کو شامل کیا گیا، کیونکہ غیب کے بارے میں انسان جونہی کوئی ایمانی اور دینی موقف قائم کرتا ہے تو عقل پیچ و تاب کا شکار ہو کر جارحانہ اقدام کرتی ہے، اور ایمان بالغیب میں ریب کو شامل کر دیتی ہے۔ عقائد کے مباحث میں علم الکلام کو بہت مرکزی حیثیت اسی لیے حاصل ہوئی کہ عقیدے کے ان پہلوؤں پر عقل کی جارحانہ علمی پیشرفت کے سامنے مزاحمت کی جا سکے اور ان کی قانونی حیثیت میں بھی کوئی فرق نہ آنے دیا جائے۔ سرسید نے اپنی دینی تعبیرات سے عقیدے کی روایتی اور نصی ہیئت پر ضرب لگائی، اور استعمار پرورده "نیچری" علم کو اس پر زبردست سبقت فراہم کی۔ ایسی صورت حال میں عقیدے کا علیٰ حالہٖ قائم رہنا مشکل ہو گیا، جو آگے چل کر دین سے عدم دلچسپی، دین کی بے توقیری، لاتعلقی اور تعلیم یافتہ طبقے میں عام الحاد کا باعث بنا۔ رضائے استعمار کو بھانپتے ہوئے عقیدے پر سرسید کی تعبیراتی پیشرفت میں ان کا ہتھیار ماورائے تہذیب درآورده "علم" تھا۔ لیکن عقیدے پر اولین دباؤ وہابی تعبیرات کی صورت میں سامنے آ چکا تھا۔ جنگ آزادی سے بہت پہلے وہابی تعبیرات عقیدے کے روایتی ادراک اور اظہار میں گہری دراڑیں پیدا کر چکی تھیں، یعنی جنگ سے پہلے ہی علمائے احناف اور وہابی مدخولات میں زبردست مناقشہ جاری تھا کہ جنگ آزادی پھوٹ پڑی۔ جنگ سے پیدا ہونے والی صورت حال میں عقیدہ دہرے دباؤ کا شکار ہو گیا۔ ان میں سے ایک منبع داخلی تھا، اور ایک خارجی، یعنی وہابی تعبیرات عقیدے کو درپیش داخلی تحدی تھی، جبکہ "نیچری علوم" کا منبع استعمار تھا۔ ہمارا روایتی عقیدہ شرک اور توحید کے نئے نظریات اور نیچری علوم کے نئے مطالبات کا بیک وقت سامنا کرنے کے وسائل فراہم نہ کر سکا، اور نتیجہ یہ نکلا کہ عقیدہ یا تو انتشار کا شکار ہو گیا، یا بالکل ہی متحجر ہو کر رہ گیا۔

یہاں ضمناً ایک بات کی تصریح نہایت ضروری ہے کہ ہماری روایت میں معقولی علوم کی تشکیل میں ہمارے "علمی مفاد" کو بہت بڑا دخل ہے اور وہ عقیدے کا دفاع یعنی عقیدے کی عقلی تشکیل سے انکار تھا۔ ہمارے ہاں theorization کا بڑا عمل اسی شعبے میں ہوا، یعنی ہمارے معقولی علوم کی کارفرمائی زیادہ تر انفس کے دائرے تک محدود رہی ہے اور آفاق یعنی فطرت میں عقلی علوم کو بڑے بڑے نظریات کی تشکیل میں بہت کم استعمال کیا گیا۔ مغرب میں عقلی علوم کے احیا کا دائرہ غالب طور پر آفاق اور فطرت میں ہے، اور

استعماری جدیدیت کے ساتھ یہی چیز نو آبادیات میں بھی داخل ہو گئی۔ ہمارے معقولی علما اپنے روایتی عقلی علوم اور نئے عقلی علوم میں موجود اس گہری asymmetry کو نہیں سمجھ پائے، لہٰذا ہماری عقل بھی کوئی زیادہ گارگر ثابت نہ ہوئی۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے پہلوان کو کرکٹ میں مات ہو جائے۔ عقلی علوم میں اس بنیادی فرق کو مولائے رومؒ کے اس شعر سے واضح کیا جا سکتا ہے کہ:

علم را بر دل زنی یارے بود
علم را بر تن زنی مارے بود

یعنی مسلمانوں کے ہاں معقولی علوم کی کارفرمائی زیادہ تر انفسی ہے اور جدید علوم میں ان کی کارفرمائی کا دائرہ زیادہ تر آفاقی ہے۔ اسی بنیادی asymmetry کی وجہ سے عصر حاضر میں ہم اپنے روایتی عقلی علوم کو readjust کرنے میں ناکام رہے، کیونکہ مسلمانوں کے ہاں عقلی علوم کی active domain شعور اور نفس ہے یعنی "بر دل" ہے، جبکہ جدید مغربی علوم میں یہ آفاقی فطرت اور معاشرہ یعنی "بر تن" ہے۔

عقیدے کے حوالے سے اس بات کا پیش نظر رہنا بھی ضروری ہے کہ اگر اسے درپیش تحدی کا منبع ماورائے تہذیب ہو تو فتویٰ کارگر نہیں رہتا، کیونکہ اس کی نوعیت علمی ہوتی ہے اور اس کا جواب بھی علمی ہی ہو سکتا ہے۔ انیسویں صدی کی صورت حال میں مزاحمتی معقولی علوم کی عدم فراہمی کی وجہ سے ہماری شکست عقیدے میں بھی واقع ہوئی کیونکہ جواب میں صرف فتاویٰ کا صدور ہوا۔ بلاشک اس سے عقیدے کی اصل قانونی حیثیت تو بیان ہو گئی، اور جو پہلے بھی واضح ہی تھی، لیکن وہابیت کی نئی تعبیرات اور سر سید کے نئے "علوم" کا کوئی علمی جواب کسی طرف سے نہ آیا۔ وہابی تعبیرات کے سامنے فتویٰ کچھ دیر تو کارگر رہا، لیکن نیچری علوم کے سامنے فتویٰ نہ صرف غیر مؤثر رہا بلکہ ابتدائی طور پر غیر ضروری بھی تھا۔ سرسید کی تعبیرات چونکہ "علمی" تھیں، قانونی نوعیت کی نہیں تھیں، اس لیے ان کا رد صرف علم کے شعبے ہی میں کیا جا سکتا تھا، اور اس رد کے بعد ہی فتویٰ مؤثر ہو سکتا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سرسید کی عقائدی تعبیرات کو غلبہ حاصل ہو گیا اور یہ صورت حال آج تک برقرار ہے۔

عقائد کے شعبے میں سر سید کا تعبیری کام ایک نئی ہرمانیوٹکس (اصول تفسیر) کے بغیر ممکن نہیں تھا۔ دینی متون سے اخذِ معنی کے لیے ایک بالکل ہی نئی ہرمانیوٹکس ایجاد کر کے اسے بالعموم متون پر وارد کیا گیا، اور جہاں وہ متون اس ہرمانیوٹکس کے راہ میں مزاحم ہوئے، ان کا مناسب "بندوبست" کیا گیا۔ سر سید اس ہرمانیوٹکس کا کوئی مجمل یا مفصل بیان نہیں رکھتے۔ بس اچانک یہ ہوا کہ چکی میں گندم کے دانے ڈالے جاتے اور جو کا آٹا باہر آنے لگتا۔ مثلاً سر سید مطالعۂ قرآن مجید میں اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ اس میں معجزات، شیطان، جنات، جنت و دوزخ، حیاتِ مسیح، وغیرہ مذکور ہیں۔ وہ یہ بھی

جانتے تھے کہ مسلمان صدیوں سے اس سے کیا مطلب اخذ کرتے آئے ہیں، لیکن وہ قرآنی آیات کو مسترد نہیں کرتے، ان آیات کے روایتی طور پر اخذ کردہ معانی کو مسترد کر دیتے ہیں۔ اس کے منقولی یا معقولی دلائل کیا ہیں؟ یہ سوال ہی غیر ضروری ہے، کیونکہ وہ اپنی نئی ہرمانیوٹکس میں متون سے ایسا کوئی معنی مراد نہیں لے سکتے جس سے استعمار کی natural science اور سیاسی مرضیات پر کوئی حرف آئے۔ تو انہوں نے حل یہ نکالا کہ قرآن کے وہی معنی ارادتاً بیان کیے جائیں جو استعماری سائنس سے ٹکراتے نہ ہوں یا استعماری مرضیات اور "فرمودات" کے مطابق ہوں۔ سرسید کی تعبیرات پر علما کا رد عمل فتوے کی صورت میں سامنے آیا، لیکن ان کا کوئی علمی جواب سامنے نہ آ سکا۔ اس طرح ان تعبیرات کو ایک طرح کا جواز حاصل ہو گیا۔ اگر سرسید پر علما کے فتاوائے کفر کو غور سے دیکھا جائے تو علما کی رائے سے اختلاف ممکن نہیں کیونکہ ان کے فتاویٰ دین کی مراد تامہ کا مظہر ہیں۔ سرسید کی عقائدی تعبیرات میں آدمی کھینچ تان کر اور کچھ چابک دستی سے معانی اور متن کا تھوڑا بہت تعلق دکھا سکتا ہے، بھلے یہ معانی متن کے implicit انکار پر ہی کیوں نہ منتج ہوں، یعنی سرسید کی تعبیرات کو کسی نئے "اصول تعبیر" سے "ثابت" کیا جا سکتا ہے بھلے ان کی حیثیت کتنی ہی بے تک کیوں نہ ہو۔ اگر فتاویٰ کا ہراول علم ہوتا تو یہ صورت ہی پیدا نہ ہوتی۔ یہی وجہ ہوئی کہ اپنی لغویت کے باوجود سرسید کی تعبیرات ہمارے ہاں رائج ہو گئیں اور دینی مرادات کا مظہر تامہ ہونے کے باوجود فتاویٰ غیر مؤثر ثابت ہوئے۔

یہاں اس امر کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ سرسید کا جدید علم بہت پست اور سطحی نوعیت کا تھا، لیکن روایتی علوم میں وہ گھر کے بھیدی کی طرح تھے۔ اس لیے وہ نہایت پست اور صحافیانہ سطح کے استعماری علوم کو، جن کی حیثیت افواہ اور استعماری اولوا الامر کی مرضیات اور فرمودات سے زیادہ نہیں تھی، بنیاد بنا کر پوری روایت کو منہدم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ہمارے وہ علما جو مجموعی دینی روایت کے حامل تھے، جنگ آزادی میں کام آئے، اور جو ان کے وارث ہوئے وہ اس چیستاں ہی سے واقف نہ ہو سکے کہ سرسید کر کیا رہے ہیں۔ علما کی اتھارٹی تہذیب ماسبق سے وابستہ تھی۔ جب تہذیب ختم ہوئی تو علما کی اتھارٹی کے ساتھ ساتھ فتویٰ کی حیثیت بھی ختم ہو گئی، اور سرسید کا "کار اصلاح" دین کے شعبے میں بھی مقبول اور رائج ہو گیا۔

(۲) سرسید کا دوسرا "دینی کام" اسلام کے ان پہلوؤں سے تعلق رکھتا ہے جو اجتماعی تھے یعنی معاشی اور سیاسی مضمرات کے حامل تھے۔ اس وقت استعمار کی فوری ضرورت یہ تھی کہ مسلمانوں میں مزاحمت کی دینی بنیادوں کو ختم کیا جائے، کیونکہ دینی مزاحمت اور جہاد کا مسئلہ اس وقت تک حل نہیں ہوتا جب تک اسلام کے اجتماعی تصورات یعنی اسلام کے ورلڈ ویو کو ختم نہ کیا جائے۔ سرسید کے کام کا یہ پہلو زیادہ اہم ہے، کیونکہ

یہاں کسی اصول تفسیر کی ضرورت تھی نہ انہوں نے کوئی اصول تفسیر استعمال کیا، اور نہ ہی اس پہلو میں کوئی اصول تفسیر استعمال کیا جا سکتا تھا۔ سر سید کا یہ طریقۂ کار شکست کے بعد مال غنیمت کے استعمال سے مشابہ ہے۔ عمومی شکست کی صورت حال میں اسلام کے بنیادی متون کی حیثیت مال غنیمت کی سی تھی، کیونکہ ان کی پاسبان تلوار ٹوٹ چکی تھی اور قلم کی جیبھ کھینچی جا چکی تھی۔ سر سید کی رائے میں ان متون کو کسی بھی طرح کے استعمال میں لایا جا سکتا تھا اور سر سید کا یہی کام زیادہ پائیدار ثابت ہوا اور آگے چل کر ہمارے ہاں رائج اور غالب دین کی اساس بنا۔ سر سید نے دینی متون کو "استعمال" کر کے یہ بات "حتمی طور پر ثابت" کر دی کہ فرنگی استعمار دینی معنوں میں عین حق ہے، اور دین کی مراد ہی یہ ہے کہ فرنگی استعمار کا نظام قائم ہو اور قائم رہے۔ ان کے بقول یہ اللہ تعالی کی خاص مہربانی اور "رحمت" ہے کہ فرنگی استعمار کا نظام مسلمانوں کو نصیب ہوا۔ ہم نے اوپر جو عرض کیا کہ دینی متون سے اخذ معنی کا جو عمل ہو رہا تھا، اس کو ذہنی چابک دستی سے متن پر ٹھونسا جا سکتا تھا، اور اس کے لیے کسی نہ کسی طرح کے "اصول تفسیر" کا اشتباہ قائم کر کے اسے باقی رکھا جا سکتا تھا۔ لیکن دینی متون اور پورے دین کی مراد کا حصر استعمار پر کرنا سرے سے اخذِ معنی کا عمل ہی نہیں ہے، بلکہ دینی متون اور پورے دین کا آلاتی استعمال ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے کوئی قرآن مجید اور سنت و حدیث سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرے کہ نعوذ باللہ ثم نعوذ باللہ ابوجہل دین اسلام کے ہادی و رہنما اور اللہ کی مراد اور حق کا اظہار ہیں۔ سر سید نے عین یہی کیا۔ اس کا کیا جواب آیا، وہ بھی تاریخ نے ہمیں دکھا دیا ہے کیونکہ استعمار کے عین دین اور حق ہونے پر بہت خفیف جوابات سامنے آئے۔ عرض ہے کہ اگر کوئی ایسی کوشش کرتا ہے تو اس کے صرف دو مطلب ہو سکتے ہیں کہ دین اور اس کے متون کی کوئی ایسی مستقل حیثیت نہیں ہے جو کسی غیر مبدل حق پر دلالت کرے، بلکہ یہ کہ بوقت ضرورت اسے ہر باطل کو حق بنانے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ خود دین ایک بے شناخت آلاتی چیز ہے جسے بوقت ضرورت محمود سے محمود اور مذموم سے مذموم سیاسی اور سماجی مقصد کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ سر سید دینی متون کے ساتھ بعینہٖ یہی کام کر رہے تھے۔ انہوں نے پورے دین کا مطلب ہی یہ بتایا کہ باطل استعمار عینِ دین ہے۔ سر سید کا مقصود یہ تھا کہ مسلمان باطل کی کلی اطاعت اور فرمانبرداری اختیار کریں، اور فرنگی استعمار کی "تعلیمات" پر اپنی انفرادی، خاندانی، معاشرتی اور اجتماعی حیات کی تشکیل کریں اس لیے کہ ان کے بقول دین پر کاربند ہونے کا مطلب یہی ہے۔

سر سید کی یہ کاوش کسی بھی درجے میں "تعبیر" نہیں کہلا سکتی۔ ہماری تاریخ میں اساسی متون کا یہ ایسا استعمال ہے جس سے ہمارے علما کو پہلی دفعہ سامنا ہوا، اور وہ اس کی اہمیت کو بالکل ہی سمجھ نہیں پائے۔ یہ متون کی تعبیر نہیں تھی، یہ ان کی deployment تھی جو expropriation کے بعد ہی

ممکن ہو سکتی ہے۔ یعنی عقیدے کے معاملے میں سر سید نے اساسی متون کی ''نئی تعبیر'' کی، اور تصور حیات کی سطح پر انھوں نے متون کو باطل کے لیے deploy کیا۔ سر سید کے ان دونوں کاموں کو بالکل الگ الگ دیکھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے، ورنہ بات خلط مبحث میں چلی جاتی ہے۔ اساسی متون کی ''نئی تعبیر'' عقیدے پر اثر انداز ہوئی اور ان کی deployment سے دین کا عطا کردہ حق و باطل کا تصور ہی ختم ہو گیا۔ اب دینی معنوں میں ورلڈ ویو کی بات کرنا ہمارے سیکولر اور مذہبی طبقے پر یکساں گراں گزرتا ہے۔ عصر حاضر میں ہمارے ہاں دینی متون کی نئی تعبیرات اور سماجی، معاشی اور سیاسی سطح پر ان کی deployment کا سلسلہ سر سید کے نقش قدم پر بعینہٖ جاری ہے، اور اس عمل کے جو نتائج نکل چکے ہیں اور نکل رہے ہیں، وہ ہمارے بالکل سامنے ہیں۔ یعنی سر سید نے دو بڑے ''دینی کام'' کیے، ایک ''تعبیر'' کا اور دوسرے deployment کا۔ عرض ہے کہ سر سید کے ان دونوں کاموں سے تعرض کیے بغیر ہم اسلام کی اساسی شناخت کو نہ برقرار رکھ سکتے ہیں، نہ اسے قائم کر سکتے ہیں۔ دنیا میں نظام کی کوئی گفتگو تصور حیات کو زیر بحث لائے بغیر سرے سے ممکن ہی نہیں ہے، لیکن یہ عجوبہ ہمارے ہاں روز ہوتا ہے۔ ہماری گزارش صرف یہ ہے کہ اگر اسلام دولت (سیاست) اور معیشت کے بارے میں، جو اجتماعی امور ہیں، کوئی تصور رکھتا ہے، اور اس سے کسی کو انکار بھی نہیں ہے، تو ان اجتماعی تصورات کو کس سطح پر زیر بحث لایا جائے گا؟ ہر معاشرے میں قائم ہونے والے اجتماعی سیاسی اور معاشی نظام کو زیر بحث لانے کی سطح تہذیبی ہے، اور نظام کو ورلڈ ویو کے بغیر زیر بحث لایا ہی نہیں جا سکتا کیونکہ یہ پند و نصائح کی قبیل سے نہیں ہے۔ ہمارے ہاں اس کو فقہی سطح سے اوپر نہیں اٹھنے دیا گیا۔ اس ضد نے ہماری شکست کو بہت گہرا بنا دیا ہے۔ ہمارے علما کا فقہی تناظر تک محدود رہنا کوئی عیب کی بات نہیں، لیکن فقہی تناظر میں کھڑے ہو کر تہذیبی تناظر کے وجود ہی سے انکار بڑے نقصان کا موجب ہے۔ جو لوگ علما سے گلہ کرتے ہیں انہیں یاد رکھنا چاہیے کہ وہ بدترین حالات میں بھی شرعی یا مذہبی یا فقہی تناظر کو بچانے میں کامیاب ہوئے اور یہی ہماری بڑی خوش نصیبی ہے۔ لیکن عصر حاضر میں دین کی گفتگو کو اجتماعی تصور حیات کے نظری بیان کے بغیر آگے بڑھانا نہایت ملی خسارے کا موجب ہے۔

سر سید اور علما

سر سید اور علما کے باہمی تعامل کو سمجھنے کے لیے پس منظر کے طور پر کچھ امور کو مد نظر رکھنا ضروری ہے۔ پہلی گزارش یہ ہے کہ جنگِ آزادی میں علما اور سر سید محاذی لائن پر ایک دوسرے کے مخالف اور مقابل تھے۔ علما اپنی پوزیشن اور موقف میں باطل استعمار کو مکمل طور پر رد کرتے تھے، اور اس کے خلاف عملی

جدوجہد میں مصروف تھے، جبکہ سرسید عملی طور پر استعمار کا ساتھ دے رہے تھے۔ سرسید اور علما کی یہ پوزیشن اپنے اندر کئی اہم مضمرات کی حامل تھی جو آگے چل کر جب واقعاتی نتائج کی صورت میں سامنے آئے تو انہوں نے ہماری تاریخ اور ملی تصور حیات کو بیک وقت متعین کیا۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ علما کو شکستِ فاش ہوئی، اور برصغیر کی سرزمین ان کے لہو سے لالہ زار ہوئی اور کالے پانی کے جزائر قیدیوں سے آباد ہوئے۔ لیکن کیا سرسید فتح مند ہوئے؟ نہیں، بلکہ استعمار فتح مند ہوا، اور سرسید اپنے اندازوں کی درستی میں کامیاب رہے۔ سرسید کا اشکال اور تذبذب یہ تھا کہ وہ اس فتح کو own نہیں کر سکتے تھے، اور شکست کو disown نہیں کر سکتے تھے۔ اس لیے انہوں نے فتح و شکست کا تناظر ہی ختم کر دیا، بلکہ اس کے وجود ہی سے انکار کیا۔ انہوں نے فاتح سے بقا کی طلب کی، اور مفتوح سے "ترقی" کا مطالبہ کیا اور یہ کام وہ استعمار کی مرضیات اور ترجیحات میں ملفوف ہوئے بغیر کر نہیں سکتے تھے۔ خاص مسلمانوں کے حوالے سے استعمار کی حرکیات سرسید کے ذریعے نفاذ اور نفوذ کے عمل سے گزری۔ یہی وجہ ہے کہ ہم استعمار کا نہایت پست اور غیر واضح شعور رکھتے ہیں اور کسی بھی تاریخی، علمی یا تہذیبی تناظر میں اس کی تفہیم کی استعداد نہیں رکھتے کیونکہ اس کا چہرہ سرسید ہے۔ ہم نے استعمار کے علمی، تاریخی اور تہذیبی بیان سے نہ صرف اجتناب کیا ہے بلکہ اس سے حالت انکار میں ہیں۔ ہم استعمار کو ایک "مذہبی تناظر" میں دیکھتے ہیں، اور یہ مکمل طور پر سرسید کا دیا ہوا ہے۔ اس "مذہبی تناظر" سے تاریخ خارج ہے، اور یہ تناظر ہماری سیاسی ضرورت کو پورا کر دیتا ہے کہ استعمار اور مغربی تہذیب دین کے عین مطابق ہے۔ اس کا طریقۂ کار یہ ہے کہ جب تاریخ سے انکار کی ضرورت ہو تو ہم "مذہبی تناظر" کام میں لاتے ہیں، اور جب دین میں تبدیلی کی ضرورت درپیش ہو تو "وقت کی ضرورت" کے فلسفے کو آگے بڑھاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ "جدید اسلام" میں اب کوئی تاریخی، تہذیبی، علمی یا دینی تناظر باقی نہیں رہا، اور یہ استعمار کی تہذیبی اور علمی مرادات پر ڈھل گیا ہے۔ سرسید کے بارے میں "یا" کہنا مشکل ہے کہ "یا" وہ استعمار کے ساتھ تھے "یا" مسلمانوں کے ساتھ تھے۔ ان کی عظمتِ کردار سے یہ بعید ہے کہ وہ کسی غدار اور لوبھی کی طرح سب کے ساتھ ہوں۔ وہ استعمار کو ایک "مذہبی حق" کے طور پر دیکھتے تھے اور مسلمانوں کو مکمل طور پر اس کے تہذیبی قلابے میں دینا چاہتے تھے۔ کیا یہ حیرت کی بات نہیں کہ فاتح استعمار کو ان کی وفاداری پر کوئی شک نہیں تھا، اور مفتوح مسلمانوں کو بھی ان کی وفاداری کا پورا یقین تھا کہ وہ سب کچھ انہی کے بھلے میں کر رہے ہیں؟ سرسید کی ذات میں ظاہر ہونے والی وفاداری ایک ایسی existential space ہے جہاں مفتوح اور غلام اپنے فاتح اور آقا کے سامنے پیش ہو کر اس کی مکمل عکسی نقل بننے کی شرط پر زندگی کا پروانہ حاصل کرتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ شکست کی وجہ سے علما کی استنادی حیثیت غیر معمولی طور پر کمزور ہو گئی اور فاتحانہ طاقت کے ساتھ وفاداری کی وجہ سے سر سید کی حیثیت میں غیر معمولی اضافہ ہوا۔ سر سید کی بات اور کام میں اثر انگیزی کی ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ زمانے کے بدلنے سے پرانی چیزیں غیر اہم ہو جاتی ہیں اور نئی چیزیں ان کی جگہ لے لیتی ہیں اور انسان اس بات پہ مجبور ہے کہ وہ زمانے کے ساتھ رہے، اور سر سید نے ”زمانے کے ساتھ“ رہنے کے لیے ایک نئی تہذیب پیدا کی۔ ”زمانہ بدلنے“ کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کو شکستِ فنا خیز ہوئی، اور ان کی تہذیب فنا ہو گئی اور معاشرہ زبردست اکھاڑ پچھاڑ کا شکار ہوا، اور اس کی جگہ استعمار کو فاتح کی حیثیت سے مطلق تمکن حاصل ہو گیا۔ جنگ میں علما کی شکست سے روایت اور تہذیب کی نمائندگی میں یک بیک ایک خلا پیدا ہو گیا اور سر سید نے اس خلا کو ایک نئی بات سے پر کر دیا۔

چوتھی بات یہ ہے کہ جدید تہذیب اور علوم کے فہم میں سر سید اور علما میں کوئی خاص فرق نہیں تھا، لیکن استعمار کی پیدا کردہ جدید صورت حال میں علما اور سر سید کی پوزیشن اور موقف قطعی مختلف اور متضاد تھے۔ ہمارے ساتھ ایک خاص مسئلہ یہ ہے کہ اگر علم اور عمل کی بات دینی علوم یا دینی اصطلاحات میں mediate نہ کی جائے تو ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ سر سید اور علما میں قدرمشترک یہ تھی کہ وہ اپنی بات کو صرف دینی پیرائے میں کہنے کی تربیت اور ذہنی وسائل رکھتے تھے، یعنی اپنے موقف کی mediation میں سر سید اور علما دینی اصطلاحات اور متون ہی کو ذریعہ بناتے تھے کیونکہ ان کی علمی تربیت اور وسائل ہی ایسے تھے، لیکن وہ یہ کام بالکل ہی متضاد مقاصد کے لیے کر رہے تھے۔ دونوں کے ہاں دینی متون کے استعمالات میں ایک asymmetry بہت گہرائی میں موجود تھی کہ سر سید دینی متون کو تہذیبی مقاصد کے لیے استعمال کر رہے تھے، یعنی وہ اجتماعی امور میں استعمار کے قائم کردہ سیاسی نظام، حکومتی پالیسی، معاشی پالیسی اور تعلیمی پالیسی وغیرہ، یعنی استعمار کے پورے باطل نظام کو دین سے استناد فراہم کر رہے تھے اور علما کے ہاں دینی متون زیادہ تر فقہی مقاصد کے لیے استعمال ہو رہے تھے، یعنی ایسی آرا کے لیے جو زیادہ تر فقہی اور قانونی نوعیت کی تھیں۔ علما شکست میں تھے اور سر سید لسانِ استعمار تھے۔ سر سید اور علما کا مناقشہ کسی علمی مبحث میں mediate نہیں ہو رہا تھا کیونکہ ”غیر علمی عوامل“ زیادہ اہمیت کے حامل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخی حالات اور سیاسی طاقت کی اشیر باد کی وجہ سے سر سید کا موقف دین کے حتمی موقف کے طور پر قائم ہو گیا اور علما کی آواز صدا بصحرا ثابت ہوئی۔

ایک بڑا التباس جو سر سید اور علما کے حوالے سے اب تک باقی ہے، وہ یہ ہے کہ ان کا جھگڑا، ان کا باہمی جھگڑا ہے، جبکہ ایسا ہر گز نہیں ہے۔ یہ جھگڑا اپنی اصل میں استعمار اور علما کے مابین تھا، اور علما کو استعمار ہی سے شکست ہوئی تھی۔ سر سید سے نہ کوئی جنگ ہوئی نہ شکست۔ یہ بات کہ مفتوح معاشرے کی قیادت

اب بھی علما ہی کے پاس تھی استعمار کو ہرگز قابل قبول نہ تھی۔ اس قیادت کی واحد legitmacy علما کی دین سے وابستگی اور دین کی نمائندگی تھی۔ استعمار علما کی دینی نمائندگی کی حیثیت کو مشتبہ بنانے کا کام براہ راست کر نہیں کر سکتا تھا، کیونکہ عوام کو یہ بتانے کی ضرورت تھی کہ علما جس دین کے داعی ہیں وہ نہ زمانے کے ساتھ چل سکتا ہے، نہ ترقی کا ساتھ دے سکتا ہے، نہ عقل کے مطابق ہے، اور نہ استعماری طاقت کے مقابل رہنے کی کوئی صورت رکھتا ہے۔ اس کام کے لیے استعمار کو کسی ایسی شخصیت کی ضرورت تھی جو دین کی نئی تعبیر کرے تاکہ مسلمانوں میں مزاحمت یعنی جہاد کا مسئلہ بھی "حل" ہو جائے اور انہیں ایک "اصلاح شدہ" دین بھی فراہم رہے جو "ترقی" میں ان کا ہم گام ہو۔ روایتی دین کے خاتمے کے ساتھ ہی علما خود بخود غیر اہم ہو جائیں گے یا اپنی حیثیت کو برقرار رکھنے کے لیے استعماری طاقت کی کاسہ لیسی پر رضامند ہو کر "اصلاح شدہ" دین کی نمائندگی شروع کر دیں گے۔ استعماری مقاصد کے لیے دین کی نئی تعبیرات اور علما کی delegitimization کا پورا کام سرسید نے مؤثر طریقے سے سرانجام دیا۔ استعمار سے استمداد یافتہ سرسید کے کام کی وجہ سے علما کی روایتی حیثیت اور دین کی روایتی تعبیر دونوں کو جنگ کے ملبے کے ڈھیر پر جگہ ملی۔

تعبیر اور فتویٰ

سرسید کو اس میں کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی کہ مسلمان جنات، معجزات وغیرہ سے کیا مراد لیتے ہیں، اور ان کے ایمان کی حالت ٹھیک رہتی ہے یا نہیں، لیکن انہیں اس بات کی بہت زیادہ فکر تھی، شدید ترین فکر تھی، اور ان کی ساری زندگی اسی تگ و دو میں گزری کہ فرنگی استعمار اسلام اور اس کے متون سے عین حق "ثابت" ہو جائے، کیونکہ انہیں رضائے استعمار اور مسلمانوں کی جان اور نوکری کی بہت فکر تھی۔ سرسید کی اس حکمت عملی کا، کہ اسلام اور اس کے اساسی متون سے استعمار کا عین دین ہونا ثابت ہو جائے، کسی طرف سے کوئی جواب نہیں آیا، اور ان کی بات واقعاتی طور پر "ثابت" ہو کر عملی طور پر اذہان اور ارادوں میں نقش ہو گئی۔ مابعد سرسید اسلام، جسے آج کل "جدید اسلام" کہا جاتا ہے، یہی ہے۔ یہی وہ "جدید اسلام" ہے جو استعمار کی معاونت سے سرسید کے پیدا کردہ نئے انسان کا مذہب ہے۔ اب تو صورت حال یہ ہے کہ استعمار یا مغرب کو باطل کہنے سے مسلمان ناراض ہو جاتا ہے۔ سرسید نے عقیدے کی جو نئی تعبیرات کیں وہ اب تداول کا درجہ رکھتی ہیں، اور ہم عصرِ حاضر میں عقیدے کا کوئی ایسا علمی بیان نہیں رکھتے جو ایک طرف دینی مرادات کو پورا کرتا ہو اور دوسری طرف علمی validity بھی رکھتا ہو۔

اس ضمن میں عرض ہے کہ تہذیب ایک پورے دائرے کا نام ہے۔ عقیدہ مرکز ہے اور تصور حیات اس دائرے کا محیط۔ سرسید کی تعبیرات نے مرکز میں دراڑیں پیدا کر دیں، اور ان کی متن کی

deploymnet نے محیط کو ختم کر دیا۔ اب اس مرکز اور محیط کے درمیان معاشرت، عبادات اور شعائر وغیرہ موجود ہوتے ہیں۔ اگر مرکز اور محیط ختم ہو جائے تو تہذیب کا باقی ماندہ ملبہ تاریخ وقت کے ساتھ خود ہی ہٹا دیتی ہے۔ اس وقت ہماری عبادات اور شعائر کا نظام social space سے بھی پسپائی میں ہے۔ یہ پسپائی تیز تر ہے کیونکہ ہم داخل میں عقیدے کا دفاع نہیں کر سکے اور خارج میں تصور حیات کا سوال ہی پیدا نہ ہو سکا۔ ہم ایک نظام، یعنی استعماری نظام، کا شکار بنے اور بے ہوشی میں بھی نظام، نظام ہی کہتے ہیں۔ سر سید کے کام سے دین کے جن دو پہلوؤں میں تحول عظیم واقع ہوا، وہی دو شعبے ایسے تھے جہاں دین کے خدمت گار عقلی علوم کی ضرورت تھی۔

داخلِ تہذیب میں فتویٰ بہت مؤثر چیز ہے۔ لیکن بین التہذیب تعامل مکمل طور پر جدلیاتی ہے، اور ذہن اور ارادہ اس کے مؤثرات ہیں، یعنی بین التہذیب تعامل سیف اور قلم میں واقع ہوتا ہے۔ قوموں پر برا وقت بھی آتا ہے اور وہ فتح و شکست سے بھی گزرتی ہیں۔ شکست اسی لیے تو ہوتی ہے کہ قوموں کے پاس کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جس کو وہ چھوڑ نہیں سکتیں لیکن اس کے لیے کٹتی مرتی ہیں۔ ہم یہ بھول گئے کہ عقیدے اور اجتماعی تصور حیات کو ماورائے تہذیب چیلنج طاقت اور علم دونوں صورتوں میں سامنے آ سکتا ہے۔ ہماری بد نصیبی یہ ہے کہ ایسے معقولی علوم جن سے عقیدے کا دفاع ممکن تھا، ختم ہو چکے تھے۔ دوسری طرف اسلام کے اجتماعی تصور حیات کی بات بھی علوم ہی میں کی جا سکتی تھی، اور وہ بھی فراہم نہ ہو سکے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ دین صرف فقہی قسم کے مباحث تک محدود ہو کر رہ گیا اور تاریخی حالات میں وہ بھی اپنی relevance برقرار نہ رکھ سکے۔ حد تو یہ ہے کہ ہم قانون کی بحث بھی اس کے توام یعنی طاقت کے کسی تصور کو مبحث میں لائے بغیر آگے بڑھانے پر بضد ہیں۔

یہاں ضمناً ایک بات عرض کرنا ضروری ہے کہ صدر اول میں یونانی علوم کے سامنے عقائد کے دفاع کا جو کام ہوا، اس کے اثرات تہذیب اور روایت میں باقی رہے، اور اپنے عقیدے کے دفاع میں ہم کچھ نہ کچھ ہاتھ پاؤں مارتے رہے، لیکن اجتماعی سطح پر، تصور حیات کی سطح پر، ہمارا توشہ خانہ خالی تھا، کیونکہ تصور حیات کی سطح پر اسلام کو استعمار ایسے کسی چیلنج کا کبھی سامنا نہیں ہوا تھا، اس لیے وہاں ہمارے پاس کہنے کی کوئی بات نہ تھی۔ دیکھتے ہی دیکھتے استعمار کا غلبہ انفس و آفاق میں مکمل طور پر قائم ہو گیا۔ مذہبی معنوں میں انفرادی سطح پر جو باہمی تعلق نیت اور عمل کا ہے، علمی معنوں میں اجتماعی سطح پر بالکل وہی تعلق نظریے اور نظام کا ہے۔ نظریہ نظام کی عروق شعریہ میں خون کی طرح گردش کرتا ہے۔ نظام کے ساتھ نظریے کی بحث لازم و ملزوم ہے، لیکن ہم آج بھی بضد ہیں کہ نظام کے ساتھ نظریے یا تصور حیات کا سوال کھڑا نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی ایک بہت اہم وجہ ہے اور وہ بھی سر سید ہی کی میراث ہے۔ جب سر سید نے یہ "ثابت" کر دیا

کہ استعمار ہمارے دین کی مرادِ عین ہے اور حق ہے تو اس نعرے تک کتنا فاصلہ باقی رہا کہ تہذیبِ مغرب اسلام کے اصولوں سے اخذ شدہ تہذیب ہے؟ لہٰذا مغرب کا سرمایہ داری نظام، بلکہ اس کا ہر ذیلی نظام بھی عین اسلام ہے۔ یہ حالتِ انکار تہذیبی خودکشی سے سرفراز ہونے کے بعد نصیب ہوتی ہے!

سرسید کو دینی عبادات اور دینی شعائر کی تعبیرات میں زیادہ دلچسپی نہ تھی، کیونکہ ان کی فوری سیاسی اہمیت نہ تھی۔ سرسید کے خیال میں اگر فرنگی استعمار اسلامی متون سے عین حق ثابت ہو جائے، اورمسلمان صوم و صلوٰۃ کے پابند بھی رہیں تو اس سے اچھی بات کیا ہو سکتی تھی؟ ویسے بھی دو رکعت ادا کرنے کی آزادی کو آڑ بنا کر باطل فرنگی استعمار کو مستقل حق کا درجہ دینے میں آسانیاں زیادہ تھیں، اور آگے چل کر یہی ہوا۔ کفر و اسلام کے دائرے میں سرسید نے عقائد میں ایک ایسی دراڑ پیدا کی جو آگے چل کر ایک کھائی بن گئی، لیکن انہوں نے عبادات سے کوئی خاص چھیڑ چھاڑ نہیں کی۔ اس صورت حال میں اہم تر یہ ہے کہ اگر عقائد میں دراڑ پڑ جائے تو آگے چل کر عبادات اور دینی شعائر خود بخود غیر اہم ہو کر انسانی زندگی سے خارج ہو جاتے ہیں۔ اس پہلو پر غور کی ضرورت ہے۔ فرنگی استعمار کو اس میں کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ کون بت پرست ہے اور کون موحد ہے، کون پوجا پاٹ کرتا ہے اور کون نمازیں ادا کرتا ہے۔ استعمار کو صرف اپنی غیر مشروط اطاعت میں دلچسپی تھی۔ فرنگی استعمار کا دین کی رو سے حق ہو جانا، اور نماز روزے کا استعمار کی تاجرانہ معاشرت میں میکانکی اعمال کے طور پر زندہ رہنا اور دیگر اعمال صالحہ کا ہماری زندگی سے محو ہو جانا ہی وہ چیز ہے جسے ہم اپنی گزارشات میں مغرب سے اسلام کی تہذیبی عینیت اور وجودی مفاہمت سے تعبیر کرتے ہیں۔

ہمارے علما سرسید کی دینی تعبیرات پر بجا طور پر چیں بجبیں تھے، اور ان کو نیچری، دہریہ وغیرہ قرار دیتے تھے، اور ان کے کافر ہونے کے ''فتاویٰ'' جاری کر چکے تھے۔ مثلاً فتاوائے کفر کی بنیادی وجہ سرسید کا معجزات سے انکار اور ان کی طبعی اور ''سائنسی'' تعبیرات تھیں، جو آج کل فخر کی بات ہو گئی ہے۔ بن باپ کے حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش سے انکار، نزول مسیح سے انکار، جنوں سے انکار، کتب سابقہ کے محرف ہونے سے انکار، شیطان کے وجود سے انکار وغیرہ وغیرہ کی بنا پر سرسید کے کافر ہونے کے فتاویٰ جاری کیے گئے۔ یہ بات دلچسپ ہے کہ سرسید علما کی فتاویٰ سرگرمی کو ''گوز شتر'' قرار دیتے تھے، اور تاریخ نے ان کی بات درست ثابت کر دی، کیونکہ بعد میں فتاویٰ کی یہ حیثیت بھی باقی نہ رہی۔ سرسید کے خلاف ہونے والا مذہبی ردعمل چونکہ خود کوئی تہذیبی تناظر نہیں رکھتا تھا اس لیے آگے چل کر یہ سرسید کی بنائی ہوئی نئی تہذیبی ساخت کے تابع ہو کر یا اس میں ملفوف ہو کر غیر اہم ہو گیا یا خطرناک حد تک مسخ ہو گیا۔ سرسید کی محولہ بالا تعبیرات علما کے بقول کفر تھیں، اور اس سے مفر نہیں کہ اگر دین کی مراد کو سامنے رکھا جائے تو علما کا موقف درست تھا۔ لیکن سرسید کی کارفرمائی کفر و ایمان کے دائرے میں نہیں تھی۔ وہ اس سے بڑا کام کر

رہے تھے۔ صرف نصف صدی قبل حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ جس استعمار کو باطل سمجھتے ہوئے برصغیر کو دارالحرب قرار دے رہے تھے، اور صاف ظاہر ہے کہ ان کا موقف دینی مرادات ہی کا مکمل ترین اظہار تھا، اسی استعمار کو سرسید اب عینِ دین قرار دے رہے تھے۔ سرسید اپنے فیصلے کی بنیاد بالکل انہی متون کو بنا رہے تھے جو شاہ صاحبؒ کے فیصلوں کی بنیاد تھے۔ فرق یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ کے ہاں ان متون کو تہذیب اور روایت کا تناظر حاصل تھا۔ تہذیبی تناظر تو حربی شکست میں جاتا رہا، اور دینی متون کے ''آزادانہ استعمال'' کے لیے سرسید نے انہیں روایت سے بھی کاٹ کر الگ کر لیا تاکہ انہیں ہر قابل تصور کام کے لیے استعمال کیا سکے۔ یہی تحول عظیم ہماری موجودہ تہذیب کی اساس ہے۔

تو عرض ہے کہ سرسید کے ہاں دینی متون باطل کو عین حق قرار دینے میں کام آئے۔ علما اس کا کوئی جواب نہ دے سکے، کیونکہ بین التہذیب امور فتوے کی رسائی سے باہر ہیں، اور یہ امور قلم اور عَلم سے طے ہوتے ہیں اور رد سرسید گروہ میں عَلم سرنگوں تھا اور قلم ایسا کوئی مربوط علمی بیان یا مبحث سامنے نہ لا سکا جو استعمار کو باطل کے طور پر دکھا سکتا، اور جس مبحث کے سوتے ہمارے دین ہی سے پھوٹتے۔ اگر کوئی ایسے اقوال کہے جس سے عقیدے کو ضعف آئے یا اس کی توہین ہو تو اس پر فتویٰ ضروری ہوتا ہے۔ لیکن اگر عقیدہ نئے علم کے تعبیری محاصرے میں ہو تو فتویٰ غیر مؤثر ہو جاتا ہے۔ تعبیر کا جواب رد تعبیر ہے، کیونکہ تعبیر کا سحر فتویٰ سے نہیں ٹوٹتا۔ سرسید سے قبل وہابیت سے عقیدے پر جو دباؤ پیدا ہوا، اس کا تو علما نے روایت میں رہتے ہوئے فتاویٰ کے ذریعے مقابلہ کرنے کی کوشش کی، لیکن سرسید کی استعماری وہابیت کے سامنے ہمارے علما رد تعبیر کا کام نہ کر سکے۔ چند ایک سیاسی اختلافات کے علاوہ ہمارے علما نے خاموشی اختیار کی، یا زیادہ سے زیادہ استعمار کے چند مظاہر کے خلاف فتویٰ جاری کیا۔ انفرادی، سماجی، ثقافتی یا سیاسی اختلاف تک فتویٰ کام آتا ہے، تہذیب فتوے کی رسائی سے پرے ہے، کیونکہ فتویٰ تہذیب کی ایک داخلی سرگرمی ہے۔ جو فتویٰ تہذیب کی سرحد تک جا سکتا تھا، وہ حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ ۱۸۰۳ء میں دے چکے تھے، اور ۱۸۵۷ء تک آتے آتے ایک پوری نسل اپنے لہو سے اس فتوے کی صداقت کی گواہی دے چکی تھی اور ایک دوسری نسل کی نگاہوں میں یہ قطعی غیر اہم ہو چکا تھا، اور سرسید کے تتبع میں یہی نسل مابعد جنگ ہماری تہذیب کی تشکیل کنندہ ہے۔ ہمارے اسلاف فتوے کو علم کی زرہ پہنا کر بین التہذیب سرحد پر صف آرا کرتے تھے۔ تہذیب کے داخل میں اس زرہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ۱۸۵۷ء میں روایت اور تہذیب کے تناظر کے خاتمے کی وجہ سے ہم فتاویٰ جیسی اپنی قیمتی چیزوں کو بھی گنوا بیٹھے۔ اب تو اس زیاں کا احساس بھی ختم ہو گیا ہے۔

ہم ابھی صحیح یا غلط کی بات نہیں کر رہے بلکہ یہ دیکھ رہے ہیں کہ ہوا کیا اور جو ہوا اس کو دیکھنے کا درست تاریخی اور تہذیبی تناظر کیا ہے۔ سرسید کا دینی متون کو استعمال میں لا کر باطل کو عین حق ''ثابت''

کرنا اور ہمارے علما کی طرف سے اس کا کوئی جواب نہ آنا ہی "جدید اسلام" کا منبع ہے۔ یہ بات بہت صراحت کے ساتھ کہنے کی ضرورت ہے کہ علما نے سرسید کو جس دائرے میں کافر قرار دیا، سرسید وہاں موجود ہی نہیں تھے۔ وہ اس دائرے سے بہت ورا ایک تہذیب اور روایت کو منہدم کرنے اور ان کی جگہ ایک "نئے مذہب" کو قائم کرنے کے عمل میں مصروف تھے۔ اُس دائرے میں ان کو صرف غدار وغیرہ کہا گیا، جس سے معاملہ اور بگڑ گیا کیونکہ وہ غدار قسم کے آدمی ہرگز نہیں تھے، کیونکہ غدار ذاتی مفاد کی خاطر کام کرتا ہے، جبکہ سرسید کی زندگی قربانی اور بے لوث خدمت کا مجسمہ ہے۔ سرسید کا اثر اس قدر گہرا ہے کہ مابعد جنگ آزادی ہمارے علما بھی تقریباً اسی خیال کے قائل ہو گئے ہیں کہ مغربی تہذیب بھی دراصل اسلام سے مستعار تصورات کی بنیاد پر تشکیل ہوئی ہے، اور اسے مکمل طور پر اختیار کر لینے میں کوئی برائی نہیں ہے۔ یہ سرسید ہی کی بہائی ہوئی گنگا ہے، اور ہمارے علما بھی اب اسی کے ایک گھاٹ پر پہنچے ہیں۔ بس اس کی سمتِ بہاؤ مختلف اور خطرناک ہے اور وہ ہمیں نظر اس لیے نہیں آ رہی کہ ہمارے ہاں تہذیبی سمت نما باقی نہیں رہا۔ پہلے تاریخ فکشن بنتی ہے اور پھر علم بھی فکشن بن جاتا ہے، بھلے وہ مذہبی ہو یا غیر مذہبی۔

ہم اس بات کو چندے دہرانا چاہتے ہیں۔ مثال کے طور پر مرزا قادیانی کا دینی متون کو اپنی "نبوت" یا اپنے "مہدی موعود" ہونے کے لیے استعمال کرنا اور اپنی اس حیثیت کو ان کے ذریعے سے "ثابت" کرنے کی کوشش کرنا کفر و ایمان کا مسئلہ تھا، اور اسے فتوی سے یا دینی قانون سے حل کیا جا سکتا تھا اور یہ فتوے اور قانون سے حل ہو بھی گیا، کیونکہ یہ بچی کھچی تہذیبی ثقافت اور دینی روایت کا بنیادی طور ایک داخلی مسئلہ تھا، اور کفر و ایمان کا تناظر ابھی فعال تھا، اگرچہ خاص تاریخی حالات کی وجہ سے اس کے بہت کچھ بین التہذیب مضمرات بھی سامنے آ چکے تھے۔ لیکن سرسید کا دینی متون کے ذریعے استعمار کو عینِ دین قرار دینا کفر و اسلام کا مسئلہ ضمنی طور پر تھا، بنیادی طور پر یہ حق و باطل کی تاریخی شناخت کا مسئلہ تھا۔ یہ مسئلہ محض فتویٰ یا داخلی قانون سے حل نہیں ہو سکتا تھا، اس کے لیے ایسے تہذیبی علوم کی ضرورت تھی جو دینی معنوں میں استعمار کا باطل ہونا دکھا سکیں، تاکہ اس باب میں خاص دینی موقف کو سامنے لایا جا سکے، اور یہ دین کی تہذیبی روایت کے بغیر ممکن نہیں تھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مرزا قادیانی کو قرار واقعی کافر دے دیا گیا، لیکن سرسید کا کافر قرار دیا جانا بے معنی ثابت ہوا اور ان کا "اصلاح شدہ اسلام" ہمارے ہاں واحد دینی تعبیر کے طور پر رائج ہو کر غالب دین کی حیثیت اختیار کر گیا، اور آج یہی ہمارا دین ہے جو کفر و ایمان کے سیاسی، سماجی اور معاشی استعمالات سے تو واقف ہے لیکن حق و باطل کے امتیاز سے محروم ہو چکا ہے۔

یہاں ایک بات تاکیداً محل نظر رہنی چاہیے کہ ہم نفس اسلام کے بارے میں کوئی بات نہیں کہہ رہے،

بلکہ سرسید کی کارگزاری پیش کر رہے ہیں تاکہ ان کی "دینی خدمات" کو کسی تناظر میں اجاگر کیا جا سکے۔

اہل علم اس بات سے باخبر ہیں کہ سرسید اور قادیانی کے خیالات و افکار اور استعمار سے وابستگی ایک جیسی تھی، لیکن اس موازنے اور اس پر مبنی نتیجے سے حاصل کچھ نہیں ہوتا۔ اصل بات اوجھل رہ جاتی ہے۔ سرسید کا مقصد حیات صرف ایک تھا: استعمار کی مکمل ترین غلامی اور اس کے سامنے غیر مشروط سپر اندازی، اور حاصل مقصد تھا مسلمانوں کی ملازمانہ بقا اور پیرویانہ ترقی۔ انہوں نے اس مقصد کے لیے دینی متون کو زبردست کامیابی سے استعمال کیا۔ انہوں نے استعمار کو باور کروا دیا کہ مسلمانوں کی مکمل ترین فرمانبرداری صرف ان کے اعمال ہی میں ثابت نہیں ہے بلکہ ان کے اذہان میں بھی قائم ہے جو نئی استعماری تعلیم اور دینی متون کی نئی تعبیرات سے تشکیل پا رہے تھے۔ ہم ابھی یہ سوال نہیں اٹھا رہے کہ استعمار، اور استعماری جدیدیت دینی معنوں میں باطل کیونکر ہے۔ "جدید اسلام" کے غلبے کی وجہ سے آج استعمار اور مغربی تہذیب کی بات کرنا لطیفہ ہے یا بدذوقی۔ سرسید نے اپنی غیر معمولی ذہنی اور ارادی قوت سے اپنے مقصد کی mediation کے لیے دینی متون کو استعمال کیا، اور ضدِ دین کو عینِ دین بنا دیا۔ ایک آدمی دین کو رد کر دیتا ہے، یا نہیں مانتا یا غلط تعبیر کرتا ہے، اور ایسا اکثر ہوتا ہے۔ لیکن سرسید یہ نہیں کہتے۔ وہ تو کہتے ہیں کہ دین اسلام حق ہے اور استعمار حق ہے۔ لیکن استعمار کیسے حق ہے؟ اس لیے کہ اسلام ہی اپنے اساسی متون سے یہ بتا رہا ہے کہ استعمار حق ہے۔ ان کے خیال میں دونوں ایک ہی چیز ہے، اور ان میں کوئی مغائرت کسی بھی درجے میں نہیں ہے۔ ان کا موقف ہے کہ انگریز کی غلامی عین دین ہے، انگریز کی بادشاہت دین اسلام اور اللہ کا مقصود ہے، مغربی تہذیب اپنی سیاسی طاقت، اپنے تصور حیات اور اپنے علوم و ٹیکنالوجی وغیرہ میں قرآن کا عین منشا و مراد ہے۔ ہمارا ایمان ہے کہ رحمت للعالمین ﷺ اللہ کی رحمت کا تاریخی، کوناتی اور دائمی اظہار ہیں۔ لیکن سرسید کی تاکید کو سامنے رکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اب اللہ کی رحمت کا ظہور فرنگی حکومت کی صورت میں ہو رہا ہے۔ ان کے بقول ملکہ برطانیہ صاحبۂ الہام اور اللہ کی تقدیر کا اظہار ہے۔ کیا یہ سرسید کے فلسفیانہ خیالات ہیں؟ ہرگز نہیں۔ وہ ان ساری باتوں کو دین ہی سے "ثابت" کر رہے ہیں کیونکہ ان کے بقول دین اسلام کا موقف عین یہی ہے۔ بقول سرسید دین کا تقاضا یہی ہے کہ برصغیر کے مسلمان عین انگریز بن جائیں۔ سرسید مسلمانوں کے انگریز بن جانے کی اس قدر تلقین کرتے ہیں، اور ان کے ہاں اس کا تاکیدی ذکر اس قدر ہے کہ آدمی یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ نعوذ باللہ اب اسوۂ رسول ﷺ کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی۔ مسلمانوں کا نیا اسوہ اب انگریز بننا ہے۔ مابعد سرسید عہد اس بات پر شاہد ہے کہ ہم سرسید

کی تلقین پر سنجید گی سے عمل پیرا ہوئے، اور آج تک عزم بالجزم کے ساتھ اسی پر قائم ہیں۔ ہماری پوری تعلیم سر سید کی اسی تلقین کی تشکیل ہے، جس کا مرکزی نکتہ ہمیں انگریز بنانا ہے اور اس میں اسوۂ رسول ﷺ کو کتنی اہمیت حاصل ہے وہ ہم سب پر روشن ہے۔

شکست اور تعبیرات کی ضرورت

یہ جاننا تاریخی اور علمی لحاظ سے اہم ہے کہ ۱۸۵۷ء میں شکست کے بعد دین کے ہر پہلو میں نئی تعبیرات کا آغاز کیوں ہوا؟ کیا دین کو یا مسلمانوں کو ان تعبیرات کی "ضرورت" تھی؟ اور اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو اس "ضرورت" کی نوعیت کیا تھی؟ اور کیا یہ "ضرورت" شکست سے پیدا ہوئی تھی؟ کیا استعمار کی فتح اور بطور تہذیب اس کی موجودگی اس "ضرورت" اور تعبیر پر اثرانداز ہو رہی تھی یا نہیں؟ لیکن یہ سامنے کی بات ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ اپنے حربی خاتمے کے ساتھ ہی متون اور ہماری باقی ماندہ تہذیب کے داخل میں منتقل ہو گئی، یعنی ایک تہذیب کی فنا کے بعد اس کے باقی بچ جانے والے اساسی متون کو ایک نئی تعبیر میں ڈھالا جا رہا ہے اور انہیں مال غنیمت کے طور پر بھی استعمال میں لایا جا رہا ہے۔ فتح کے بعد استعمار کے لیے دو مقاصد کا حصول ضروری تھا۔ ایک یہ کہ استعمار مفتوح کے لیے ہر طرح سے قابل قبول ہو جائے، اور دوسرے یہ کہ مفتوح میں مزاحمت کو کم یا ختم کیا جائے۔ اس کے لیے استعمار کو مفتوح کے سامنے اپنی ایسی representation کی ضرورت تھی، جو مفتوح کے ادراک کو تبدیل کر دے، اور ارادے کو معاون بنا دے۔ سر سید نے ان دونوں مقاصد کو استعمار کی مراد پر قابل حصول بنایا اور دین ہی کی بنیاد پر استعمار کو عین حق بنا دیا، اور اس کی قبولیت اور اطاعت کو مذہبی بنیادوں پر قائم کیا۔ مزاحمت کے خاتمے کے لیے عقیدے کی استعماری تعبیر ضروری تھی، اور اس میں سر سید کو زبردست کامیابی حاصل ہوئی۔

دوسری طرف یہ سوال بھی اتنا ہی اہم ہے کہ استعمار کو ان دینی تعبیرات کی کیا ضرورت تھی؟ کیا استعمار اس کی ضرورت محسوس کرتا تھا کہ اسے اسلام کے مطابق عین حق قرار دیا جائے؟ اگر اس وقت کی استعماری تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ عالمی سطح پر استعمار کی سیاسی حکمت عملی دو چیزوں میں ظاہر ہو رہی تھی اور وہ تاراج (plunder) اور نسل کشی (genocide) تھی، لیکن اس استعماری پالیسی کا بیان "تہذیب کاری کا مشن" (mission civilizatrice) تھا۔ استعمار کو اپنے نئے علم اور سیاسی طاقت کا گھمنڈ اس قدر تھا کہ اسے اس بات میں کوئی دلچسپی سرے سے تھی ہی نہیں کہ محکوم قوموں میں لاشوں کے ڈھیر کتنے بلند ہیں اور اپنی داخلی تلملاہٹوں کو وہ دین یا علم وغیرہ قرار دیتے ہیں یا کچھ اور۔ اس زمانے میں استعمار اپنے استبدادی کارہائے نمایاں کو فخر اور احساس برتری سے پیش کرتا تھا، محتاط اظہار بعد کا واقعہ

ہے۔ استعمار کو صرف اس میں دلچسپی تھی کہ وہ اپنی محکوم قوموں کو مکمل طور پر تاراج کر کے، اور پھر انہیں جسمانی طور پر ختم کر کے ان کی زمینیں خالی کرائے تا کہ وہاں یورپی باشندوں کی آبادکاری ممکن ہو سکے۔ جہاں تاریخی اتفاقات سے مکمل صفایا ممکن نہیں تھا، وہاں استعمار کی حکمت عملی یہ تھی کہ محکوموں کے انفس و آفاق سے "مزاحمت" کے تصور کو کھرچ دیا جائے، بھلے اس کے لیے ایک نیا مستعمَر انسان ہی کیوں نہ ایجاد کرنا پڑے۔ اگر محکوم "سمجھ دار" ہوں، جیسا کہ سرسید غیر معمولی طور پر سمجھدار تھے، تو انہیں یہ کام خود ہی کر لینا چاہیے کیونکہ ان کے حق میں یہی بہتر تھا۔ آفاق میں ان کی تلوار غالب تھی، اور انفس میں ان کا علم مہلک اور جان لیوا ثابت ہوا۔ سیف خود کو تہذیبی استمرار قلم سے عطا کرتی ہے۔

اپنی بات کی صراحت کے لیے ہم اسے ایک موازنے کے طور پر عرض کرتے ہیں۔ بیسویں صدی میں مصطفیٰ کمال پاشا نے خلافت کو ختم اور اسلام کو مسترد کر دیا۔ اس نے سیاسی طاقت کی بنیاد پر معاشرے میں دین کی ہر presence کو ختم کرنے کے لیے زبردست سیاسی قوت اور اختیار سے کام لیا۔ لیکن دینی روایت نے زبردست دباؤ اور شکست میں بھی اپنی اساسی شناخت اور تہذیبی پوزیشن کو باقی رکھا۔ لیکن مصطفیٰ کمال سے پون صدی قبل سرسید کی "اصلاحات" اتاترک کی "اصلاحات" سے قطعی طور پر مختلف تھیں۔ سرسید نے دین اور دینی روایت کو مسترد کرنے کے بجائے اس کے متون کو اس طرح استعمال کیا کہ وہ اپنی اساسی شناخت ہی باقی نہ رکھ سکے۔ مسترد کرنے سے فطری طور پر پیدا ہونے والی مزاحمت شناخت کو مٹانے کے بجائے اسے گہرا کر دیتی ہے۔ سرسید کے کام نے اس مزاحمت کو بھی غیر مؤثر کر دیا۔ شکست کو تہذیب بننے کے لیے جن وسائل کی ضرورت تھی وہ سرسید نے مکمل طور پر فراہم کر دیے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جنگ کے فوراً بعد ایک intense قسم کی سرگرمی نظر آتی ہے جو نہایت عجلت میں اساسی متون کو بھی مسلمانوں کی طرح ایک سیاسی صورت حال کے مطابق fix کرنا چاہتی ہے۔ سرسید اس سرگرمی میں بھی میر کارواں مامور ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مسلمانوں کے لیے تہذیبی سطح پر ایک existential space پیدا کرنے والا بطل عظیم اساسی متون کی اہمیت سے بے خبر ہو؟ سرسید کو اندیشہ تھا کہ وہ "مفسدہ" جو عملی طور پر پیش آیا، اس کے نشانات کہیں متون کی سطح پر باقی نہ رہ جائیں، اس لیے انہیں بھی محو کرنے کی ضرورت ہے۔ سوال یہ ہے کہ سرسید نے دینی متون کا کیا استعمال کیا؟ سرسید نے دین کے اساسی متون سے یہ "ثابت" کیا کہ استعمار، استعماری حکومت، اس کے علوم اور اس کی تعلیم یعنی نووارد یوری استعماری تہذیب عینِ دین ہے۔ یعنی ہمارے دین کی عین مراد یہی ہے کہ استعمار اللہ کی رحمت ہے، استعمار کی اطاعت دین کا بنیادی مطالبہ اور اہم ترین تعلیم ہے، اس کا غلبہ اللہ کی مرضی سے ہے اور مسلمانوں کے لیے مشعل جان و ایمان ہے۔ ان کا خیال تھا کہ تاریخی اور تقدیری ہونے کی وجہ سے استعمار اب ایک

شرعی حیثیت بھی اختیار کر چکا ہے، اس لیے ان کی تاکید تھی کہ مسلمان اس کی غیر مشروط اطاعت کریں۔ تاریخ اور تقدیر کو شریعتِ دین پر غلبہ دے کر رہنما بنانا، اور شریعتِ دین کے ہوتے ہوئے تاریخی صورت حال کو "ہادی" بنا لینا دراصل دین کا انکار ہی ہے، یعنی تاریخی تجربے کو وحی پر غالب کر دینا ہی دین کا انکار ہے۔ باطل کی تاریخی فتح کو اللہ کے حکم کے طور پر پیش کرنا اور اس کی اطاعت کا تقاضا کرنا، بہت گہرے دینی مضمرات کا حامل تھا جو آگے چل کر دین کی مکمل بے توقیری کا باعث بنے۔

سرسید فرماتے ہیں کہ انگریزی حکومت (یعنی استعمار یعنی باطل) فتح پا چکی ہے، اور اس کی فتح اللہ کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتی، اور چونکہ یہ فتح اللہ کی مرضی سے ہوئی ہے، اس لیے رحمت ہی رحمت ہے، اور جب رحمت ہے تو مسلمانوں کے لیے واجب الاطاعت ہے۔ سرسید کا مضمر موقف یہ ہے کہ اب اللہ کی مرضی اور حکم معلوم کرنے کے لیے تاریخ اور تقدیر کی طرف دیکھنا ضروری ہے، نبی ﷺ کی لائی ہدایت کی طرف دیکھنا ضروری نہیں ہے۔ اگر ان کی طرف دیکھنا بھی پڑے تو اصول یہ ہو گا کہ نبی ﷺ کی لائی ہوئی ہدایت اور دین کے اساسی متون تاریخی حالات کے تابع ہوں گے، اور اس ہدایت کا مفہوم "وقت کی ضرورت" کے مطابق اخذ کیا جائے گا۔ لہٰذا سرسید نے دینی متون کے ذریعے یہ "ثابت" کیا کہ استعمار اور اس کے تمام مظاہر عینِ دین ہیں۔ سرسید یہ دعویٰ اکثر دہراتے تھے کہ وہ اپنے ہر فعل اور قول کے لیے صرف دین ہی کو ذریعہ استناد مانتے ہیں اور مابعد جنگ صورت حال میں بھی بقول ان کے وہ "دین" سے ہی رہنمائی حاصل کر رہے ہیں۔ اس صورت حال کو سادہ ترین لفظوں میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اسلام، جو ہمارے عقیدے اور موقف کے مطابق حق ہے اور اسلام کے اساسی متون اسی کے حق ہونے کی گواہی دیتے ہیں، اور استعمار، جو ہمارے عقیدے اور موقف کے مطابق باطل ہے، لیکن سرسید کے بقول اسلام کے اساسی متون واشگاف یہ کہہ رہے ہیں کہ یہی باطل عین حق ہے۔

سرسید "حق مرکز" دین کو "استعمار مرکز" دین بنانے اور استعمار ہی کی طرح اس تصور دین کو غالب کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ سرسید سے پہلے کی روایت میں حضور ﷺ کی ذات پاک مرکزِ دین ہے اور سرسید کی تعبیرات پر قائم ہونے والے "جدید اسلام" میں انگریز مرکز دین ہے۔ سرسید کی دینی تعبیرات اور متون کے منہجِ استعمال، بعد میں کی جانے والی تمام دینی تعبیرات میں ایک تسلسل کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عبادات کے علاوہ، ہم کسی مغربی تصور یا مغرب کے کسی تہذیبی ادارے کے بارے میں کوئی ایسا موقف نہیں رکھتے جو "جدید اسلام" کے مطابق جائز یا عین دین نہ ہو، مثلاً جمہوریت، سیاسی عمل، سرمایہ داری نظام، بینکاری نظام، جدید تعلیم، جدید کلچر، نظریہ، ترقی، ارتقاء، سائنس کے تمام بنیادی تصورات، مینجمنٹ، تنظیم، علیٰ ہٰذا القیاس، یعنی اگر ہم "جدید اسلام" ہی کو اصل اسلام سمجھتے ہوں تو یہ بالکل

ممکن نہیں رہا کہ مغرب کے کسی علمی تصور یا تہذیبی ادارے کو ''غیر اسلامی'' کہا جا سکے، بلکہ وہ عین دین ہی ''ثابت'' ہوتا ہے۔ ہم بالکل تیار بیٹھے ہوتے ہیں کہ مغرب میں جو نیا تصور آئے یا کوئی نیا ادارہ تشکیل پائے تو ہم اسے قرآن سے بھی نکال کر دکھا دیں کہ یہ تو قرآن میں پہلے سے ہی موجود ہے اور عین دین ہے۔ یہ صورت حال اس لیے پیدا ہوئی کہ ''جدید اسلام'' خود کسی دینی موقف کا نام نہیں ہے، بلکہ استعماری ترجیحات کی مذہبی تشکیل ہی کا نام ہے جس نے استعمار کو عینِ دین بنا دیا، اور اس کی منزل ہماری تہذیبی اور دینی موت ہے۔ جب استعمار ہی میں کوئی چیز ایسی نہ رہے جو دینی قباحت کے زمرے میں آئے اور وہ ہر طرح سے حق ہی قرار پائے، تو استعمار کے منبع یعنی مغربی تہذیب کو اس کے مظاہر اور معانی میں ''اسلامی'' قرار دینے کے عمل کو عادت بنا لینا اور ایک ''علمی کاروائی'' کے طور پر جاری رکھنا نہایت آسان ہو جاتا ہے۔ اب ہمیں اس بات پر گہرے غور کی ضرورت ہے کہ سرسید کے ''انگریز مرکز'' دین سے روایت کے ''حضورؐ مرکز'' دین کی طرف مراجعت کا کیا امکان باقی ہے، اور اسے کیونکر بروئے کار لایا جا سکتا ہے؟

یہاں سرسید کے ایک ہم عصر مرزا قادیانی کا تذکرہ ضروری ہے کیونکہ وہ بھی متون کی تعبیراتی مہمات پر نکلا ہوا تھا۔ مرزا غلام احمد قادیانی ایک شرعی تناظر میں اساسی متون کو اپنی ذات میں کھپا رہا تھا اور اسی دائرے میں بیٹھ کر وہ استعمار کی نواسنجی بھی کرتا تھا، جبکہ سرسید ایک تہذیبی تناظر میں انہی متون کو استعمار میں کھپا رہے تھے۔ علما نے اپنے فتاوی سے مرزا قادیانی کو اس شرعی دائرے سے خارج کر دیا اور بعد میں بہاول پور کے معرکۃ الآرا عدالتی فیصلے میں اس فتوے کی توثیق بھی ہو گئی۔ لیکن سرسید کی یہ پوزیشن نہیں ہے۔ سرسید کا کام اس سے بڑا ہے۔ وہ روایت اور تہذیب سے بننے والے دائرے ہی کو ختم کر دیتے ہیں۔ یعنی قادیانی کو جس frame of reference میں کافر کہا جا رہا ہے، سرسید نے وہ frame of reference ہی ختم کر دیا۔ کفر و ایمان کا فتویٰ تو اس وقت کارگر ہو گا جب کوئی دائرہ باقی رہے، اگر دائرہ ہی باقی نہ رہے فتوی کیا کرے گا؟ فتوی جس حد تک کارگر تھا، اس حد تک مؤثر رہا، اور غلام احمد قادیانی کو قرار واقعی کافر کہا گیا۔ لیکن سرسید جو کام کر رہے تھے وہاں تک فتوے کی رسائی نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید پر علما کے تمام فتاویٰ بے اثر ثابت ہوئے اور دیکھتے ہی دیکھتے اسلام کے صرف وہی معنی باقی رہ گئے جو سرسید نے اسے دیے تھے، اور باقی معنی مرور ایام میں غیر ضروری سامان کی طرح جھڑتے چلے گئے۔ یہاں ایک گزارش کرنا بہت ضروری ہے کہ مرزا قادیانی مذہب کو اہمیت دیتا تھا اور سمجھتا تھا کہ اگر لوگ اسے ''مسیح موعود'' مان لیں تو اس کی اہمیت بڑھ جائے گی۔ سرسید کے نزدیک مذہب کی اہمیت اب اتنی بھی باقی نہیں رہی تھی۔ دین میں ان کی دلچسپی صرف اس حد تک تھی جہاں تک اسے استعمار کے لیے بطور استناد استعمال کیا جا سکے۔

سرسید، ردعمل اور جواب

ہماری گزارش ہے کہ سرسید کے اہم ترین "دینی کام" اور اس کے نتائج کا تجزیہ کرتے ہوئے ردعمل اور جواب میں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ سرسید کے کام پر کئی طرح کے ردعمل سامنے آئے، اور چونکہ یہ ردعمل تھے جواب نہیں تھے، اس لیے سرسید کے کام نے گہری بنیادیں پکڑ کر ایسا استمرار حاصل کیا کہ آگے چل کر تمام ردعمل بھی اسی کا حصہ بن گئے۔ سرسید کے کام کی قوت کا اندازہ یہاں سے لگایا جا سکتا ہے کہ عمل اور ردعمل کی فضا میں "جواب" کی کوئی گنجائش ہی پیدا نہ ہو سکی۔

سرسید کے خلاف ایک ردعمل سب وشتم کی صورت میں ظاہر ہوا کہ وہ غدار، انگریزوں کے ایجنٹ، استعمار کے جاسوس، کاسہ لیس وغیرہ ہیں۔ یہ محض نعرے بازی تھی جو زیادہ دیر چل نہیں سکتی تھی اور اس نے سرسید کے کام کو تقویت دی اور ان کے "دینی کام" نے نہایت محکم انداز میں استمرار پکڑا۔ انصاف کی بات یہی ہے کہ ایسی نعرے بازی سرسید کے کام کا جواب ہو نہیں سکتی تھی کیونکہ ان کا کام عمل اور علم دونوں کا مجموعہ تھا، اور کوئی ردعمل ان دونوں کا مجموعہ نہیں تھا۔ اس طرح کی بازاری باتیں اتنے گہرے اور دور رس کام کا جواب ہو نہیں سکتی تھیں۔ اس ردعمل نے سرسید کی اخلاقی حیثیت کو مضبوط کیا اور ان کے کام کو مزید مؤثر بنا دیا۔ یہ کتنی حیرت انگیز بات ہے کہ آگے چل کر ہمارا مذہبی ذہن بھی عقیدے اور تصور حیات پر قریب قریب وہی موقف رکھتا ہے جو سرسید کا ہے۔

دوسرا ردعمل مذہبی طبقے میں یہ سامنے آیا کہ جو بچ رہا، اسے محفوظ کیا جائے، اور سرسید کے کام کو فتوے سے روکنے کی کوشش کی جائے۔ یہ حکمت عملی وقتی طور پر اور جزوی طور پر تو ٹھیک تھی، لیکن جو سوالات سرسید کی تعبیر دین نے کھڑے کیے تھے، وہ علمی جواب نہ آنے کی وجہ سے گھن کی طرح ہماری دینی روایت میں داخل ہو گئے اور اسے کھوکھلا کر کے اس کے انتشار کا باعث ہوئے۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ اب ہمارے پاس کہنے کی کوئی بات رہ نہیں گئی ہے سوائے اس کے کہ ہم مغربی چیزوں کو اسلامی بتانے اور بنانے کی غیرمختتم مشق کرتے رہیں۔ ہم سے اب کوئی نہیں پوچھتا اور نہ کسی کو اس کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ کون سی مغربی چیز اسلامی ہے یا غیر اسلامی، لیکن ہمیں ہر وقت فکر لگی رہتی ہے کہ کوئی مغربی تصور، ادارہ یا شے اسلامی ہونے سے رہ نہ جائے۔ اس لیے ہم صبح و شام اسی مشق کو علمی کام سمجھ کر اس میں جتے رہتے ہیں۔ اکبر نے یہ اسی وقت دیکھ لیا تھا:

سنا ہے حلتِ بادہ کا ہو گیا فتویٰ
خدا نے فضل کیا، بچ گئے حرام سے ہم

سرسید کے عملی کام کی اہمیت یہ تھی کہ مسلمانوں میں استعمار کے خلاف مزاحمت ہر سطح پر ختم ہو جائے اور

وہ اپنی زندگی اور ذہن میں بالکل انگریز بن جائیں۔ سر سید اپنے اس منصوبے کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں زبردست طریقے پر کامیاب ہوئے۔ سر سید کے اس کام پر ردعمل صرف انزوا اور مداہنت کی صورت میں سامنے آیا، جو وقت گزرنے پر بالکل ہی غیر اہم اور مکمل طور پر marginalize ہو کر رہ گیا۔ پورے برصغیر میں کوئی مسلمان سر سید کے سامنے بات کرنے کی تاب نہ لا سکا، اور استعمار کے خلاف عملی مزاحمت صرف پٹھانوں تک محدود ہو کر رہ گئی جو پاکستان بننے تک جاری رہی۔ بیسویں صدی کی "قومی سیاست" نے مسلمانوں کو اس طرح تقسیم کیا کہ ان کے ہاں کوئی تہذیبی تناظر سرے سے ہی باقی نہ رہا۔

۱۸۵۷ء کی شکست اس قدر گہری اور ہمہ گیر تھی کہ مسلمان کسی سطح پر بھی اس کا تاریخی شعور "ایک واقعے" کے طور پر باقی نہ رکھ سکے، اور نہ وہ اس کے تہذیبی نتائج کی جانچ کرنے کی استعداد فراہم کر سکے۔ جب اس شکست نے سر سید میں اپنی تشکیل اور تجسیم کی تو ایسے کسی کام کی دشواری دو چند ہو گئی اور اس واقعے پر کوئی تاریخی، تہذیبی، دینی یا علمی موقف سامنے نہ آ سکا۔ سر سید کا جواب صرف ایک شخص کی طرف سے آیا اور وہ اکبرؔ الہ آبادی ہیں، لیکن ان کا جواب "یک شخصی" ہی رہا اور ہمارے شعور، علم، ثقافت اور دینی روایت میں کوئی جگہ نہ پا سکا۔ انہوں نے سر سید کے کام کو معاشرتی اور ثقافتی پہلوؤں سے موضوع بنایا۔ اکبرؔ کی شعریات خالصتاً ایک ایسی تہذیب سے اخذ ہوئی ہے جس کی اساس دینی تھی۔ بعد میں یہ جواب اقبالؒ کے ہاں ایک تہذیبی سطح حاصل کر لیتا ہے۔ لیکن یہ امر نہایت حیرت انگیز ہے کہ ہماری مذہبی روایت اکبرؔ اور اقبالؒ کو کسی بھی سطح پر own نہ کر سکی، حالانکہ ان دونوں کی پوزیشن سر سید سے کلی اختلاف پر قائم ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ہماری فعال اور غالب مذہبی روایت عبادات اور شعائر کے علاوہ، عقیدے کی جدید تشکیل اور دینی تصور حیات کے خاتمے کو، جو سر سید کے اہم ترین دینی مواقف ہیں، اپنے اندر سمونے میں کامیاب ہو گئی، اور یہی وہ پہلو ہیں جہاں اکبرؔ اور اقبالؒ سر سید کی ضد ہیں اور روایتی موقف کے ادراک و اظہار کا امکان تلاش کر رہے ہیں۔ ہماری مذہبی روایت کے لیے یہ تو ممکن نہیں تھا کہ اکبرؔ اور اقبالؒ سے کوئی "دینی بصیرت" حاصل کرتی، لیکن یہ تو ممکن تھا کہ انہیں own کر کے سر سید کے دینی کارِ زیاں کو سامنے لایا جاتا اور اس کی ضرر رسانی کا مداوا کیا جاتا۔ لیکن یہ واضح ہے کہ ان دو پہلوؤں پر متداول دینی روایت سر سید کے ساتھ ہے، اکبرؔ اور اقبالؒ کے ساتھ نہیں ہے۔

سر سید اور وہابیت

سر سید اپنی مذہبی پوزیشن کے بارے میں فرماتے تھے کہ وہ "وہابی اور غیر مقلد" ہو گئے ہیں اور تقلید کو مسترد کرتے ہوئے اعلان کرتے تھے کہ وہ آئمۂ مجتہدین کی آرا کو تسلیم نہیں کرتے۔ سر سید کے بیک وقت

متجدد اور وہابی ہونے کی کیا معنویت ہے؟ یہاں شروع ہی میں ایک بات عرض کر دینا ضروری ہے کہ ہم وہابیت کو کسی مذہبی فرقہ واریت کے تناظر میں زیر بحث نہیں لانا چاہتے۔ ہمارا مقصد سرسید کی وہابیت کو ایک تہذیبی تناظر میں رکھ کر دیکھنا ہے، تاکہ جدیدیت اور وہابیت کے تلازمات تک رسائی حاصل کی جا سکے۔

وہابیت کی بنیادی ترین تعریف یہ کی جاتی ہے کہ یہ متن پرستی سے پیدا ہونے والا مذہبی موقف ہے، اور یہ درست بھی ہے۔لیکن ہماری گزارش ہے کہ اس میں کچھ اہم اضافوں کی ضرورت ہے کیونکہ یہ پوری بات نہیں ہے۔متن سے ذہن انسانی کا تعلق انفعالی ہے۔متن معنی بن کر فہم میں منتقل ہوتا ہے اور فہم ایک پیچیدہ نفسی راستے سے گزر کر عمل میں ڈھلتا ہے، یعنی معنیٔ متن نفسی احوال بن کر عمل کی تحریک بنتا اور رویوں کی تشریط کرتا ہے۔ وہابیت نہ متن پرستی ہے نہ انکارِ متن، یہ دراصل متن سے ذہن کے مکمل انقطاع اور متن کو مکمل طور پر ارادے کے تابع کرنے سے پیدا ہوتی ہے، کیونکہ وہابیت متن کو جو معنی پہناتی ہے وہ ذہن اور متن دونوں سے آزاد ہوتے ہیں، اور صرف ارادے کے تابع ہوتے ہیں اور خود ارادہ عصری سیاسی اور معاشی صورت حال کے تتبع میں فعال ہوتا ہے۔ وہابیت کا meta-narrative متن سے تشکیل نہیں پاتا بلکہ خارجِ متن میں ہوتا ہے۔ وہابیت سب سے پہلے دینی، ثقافتی اور تہذیبی متون کو ایک مانعاتی عمل سے گزار کر ایسے متون کو الگ کر کے ان کی طرف لپکتی ہے جنھیں فوری سیاسی استعمالات میں لایا جا سکتا ہے۔ تعبیر کی کہانی محض زیب داستاں ہے۔ اصل مقصد متون کو ایک سیاسی جوئے میں جوتنا ہوتا ہے۔ وہابیت میں عقیدے کے دو بنیادی اجزا، توحید اور رسالت، کی نئی تعبیر کو بہت مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اس تعبیر کی وجہ سے قانون کا تصور بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ روایت کے برعکس، وہابیت قانون کو عقیدے، عبادات اور رسوم پر نافذ کرنے کا داعیہ رکھتی ہے، اور یہیں سے وہابیت کا "اصلاحی" پہلو سامنے آتا ہے جو اپنی اصل میں جدیدیت کے "اصلاحی" منصوبے سے حیرت انگیز طور پر مشابہ ہے۔

گزارش ہے کہ استعماری طاقت اور سرمائے کی مرادات پر "اصلاحی" منصوبے کو آگے بڑھانے کے لیے، اور اس کے دینی ہونے کے التباس کو قائم رکھنے کے لیے سرسید کی نظر میں وہابیت سے زیادہ مناسب چیز کوئی نہیں ہو سکتی تھی۔ سرسید نے وہابیت کا اعلان اس لیے کیا کہ ان کے مذہبی ہونے کا التباس باقی رہے، اور ساتھ ہی ساتھ انہیں یہ سہولت بھی حاصل ہو جائے کہ وہ متن کو تحفظ معنی کے روایتی انتظامات سے الگ کر کے اپنے استعمالات میں لا سکیں۔

وہابیت میں صورت حال یعنی situation کا ادراک بہت گہرا اور overwhelming ہوتا ہے، لیکن اس کی articulation حد درجہ کمزور ہوتی ہے۔ اس ادراک کی نوعیت زیادہ تر سیاسی اور معاشی ہوتی ہے۔ دینی متن کسی خاص تاریخی صورت حال کا تجزیہ وغیرہ نہیں ہے، بلکہ اس میں گھرے ہوئے انسان اور اس

کے انفس میں اس صورت حال کے انعکاسات پر ایک مستقل judgement ہے۔ ہدایت انسان کو مخاطب بنا کر ineluctably اسی پر مرکوز رہتی ہے، اگرچہ صورت حال ایک پس منظر کے طور پر ضرور موجود ہوتی ہے۔ دینی متون براہ راست صورت حال کو موضوع نہیں بناتے، یعنی یہ تاریخی اور معاشرتی صورت حال کا کوئی ایسا منظر پیش نہیں کرتے جس سے انسان غائب ہو۔ وہابیت متن کو صورتحال سے براہ راست متعلق کر دیتی ہے، اور متن اس صورت حال اور انسانی ارادے کی باہمی جدلیات میں کام آ جاتا ہے، یعنی وہابیت متن کی تعبیر کا نام نہیں ہے، یہ متن کی deployment ہے۔ سرسید اپنے وہابی ہونے کا اعلان اس لیے کرتے ہیں کہ ان کا دوسرا اور زیادہ اہم کام اساسی متون کی deployment ہے۔ متن کی deployment کا فائدہ یہ ہے کہ متن ذہن اور معنی دونوں سے آزاد ہو جاتا ہے اور اسے ہر طرح کے کام میں لایا جا سکتا ہے۔ سرسید اپنی غیر معمولی بصیرت کی وجہ سے یہ سمجھ چکے تھے کہ وہابی ہوئے بغیر وہ متن کو ایسے انداز میں deploy نہیں کر سکتے جس سے رات کا دن ہونا "ثابت" ہو جائے، اور انہوں نے یہی "ثابت" کر کے ایک بالکل ہی نئی تہذیب کی بنیاد رکھی۔ یہاں اس حقیقت کو سامنے رکھنا بھی ضروری ہے کہ ۱۸۵۷ء سے کئی دہائیاں قبل ہی مسلم عقیدہ اپنی روایتی تشکیل کو قائم رکھنے میں زبردست دشواریوں سے دوچار ہو چکا تھا، اور حنفیت اور وہابیت میں زبردست مناقشہ جاری تھا۔ یہاں بھی بنیادی ترین مسئلہ عقیدے کی نئی تعبیر کا تھا۔ یہاں ضمناً ایک بات عرض کرنا ضروری ہے کہ عقیدے کی نئی تعبیر فوری طور پر اجتماعی عمل سے متعلق ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی اور سرسید سے پہلے عقیدے کی تعبیر اور جہاد کے اجتماعی عمل پر دو نہایت ہی واضح اور باہمی طور پر متضاد مواقف سامنے آ چکے تھے۔ ان میں روایتی موقف عقیدے اور عمل دونوں میں استعمار سے مکمل ٹکراؤ کی صورت حال میں تھا، جبکہ دوسرا موقف عقیدے اور اجتماعی عمل میں استعمار کے روبرو ambivalence کا شکار تھا۔ یہ دیکھنا مشکل نہیں کہ دین عقیدے اور تصور حیات کی سطح پر تبدیلی کے عمل میں تھا، اور انہی دو پہلوؤں میں سرسید کی دلچسپی بھی یہی تھی کہ انہیں استعمار کے عین مطابق بنا دیا جائے۔ اس مقصد کے لیے وہابیت سے زیادہ موزوں کوئی چیز ہو نہیں سکتی تھی۔ یہاں ایک اہم بات کو سامنے رکھنا ضروری ہے کہ سرسید ایک آزاد فرد کی حیثیت سے اپنا موقف بیان نہیں کر رہے، بلکہ مرادِ سرسید اپنی اصل میں مرادِ استعمار ہی ہے۔

ذہن اور معنی سے انقطاع کے بعد، متن کی حیثیت آلاتی ہو جاتی ہے اور یہ صرف سیاسی طاقت اور معاشی مفادات کی چیز رہ جاتا ہے اور ارادے کی تاریخی حرکیات کے تابع ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ وہابی ارادہ سیاسی طاقت کے تتبع میں مفتوح کلچر میں صرف ان متون کی طرف منتقل ہوتا ہے جنہیں سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ باقی تمام تر متون جو اس ثقافت کی شناخت اپنے اندر

سموئے ہوئے ہوتے ہیں، غیر اہم ہو جاتے ہیں۔ متن کی طرف یہ رویہ بہت مفید ہوتا ہے کیونکہ کسی بھی کلچر کے بنیادی متون کو استعمال کرتے ہوئے انہیں اسی روایت اور ثقافت کے تمام مظاہر کے خلاف بہت آسانی سے deploy کیا جا سکتا ہے۔ سر سید خود کو "وہابی" اس لیے کہتے تھے کہ وہ جو کام کر رہے تھے اس میں وہابیت کا بظاہر "دینی موقف" ہی ان کی یاوری کر سکتا تھا۔ سر سید کے ارادے کی آنکھیں استعماری تھیں۔ یہ سہولت صرف وہابیت میں فراہم تھی کہ متن کو ایسے استعمالات میں لایا جا سکے جو اس روایت اور تہذیب کی عین ضد ہوں جہاں سے وہ متن حاصل ہوا ہے، اس لیے کہ وہابیت تاریخی شعور، روایت، تہذیب اور ثقافت وغیرہ کو چیستاں قرار دے کر انہیں سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتی۔ علم، مکالمہ، روایت، تاریخ، ثقافت اور تہذیب سے مکمل denial ہی وہ صورت حال ہے جس میں وہابیت پیدا ہوتی ہے۔ وہابیت متن کی تہذیبی مہجوری میں اس پر لگنے والے شبخون سے پیدا ہوتی ہے، اور پھر حاصل شدہ غنائم کو متنوع سیاسی استعمالات میں لایا جا سکتا ہے۔ سر سید متن سے جو کچھ بر آمد کر رہے تھے، ان کا اولین استعمال سیاسی تھا اور وہ یہ تھا کہ برصغیر کے مسلمان استعمار کو وجودی اور تہذیبی سطح پر قبول کر لیں اور ان کی اس قبولیت کو دینی استناد بھی حاصل ہو۔ وہابیت میں صحتِ معنی اور حق نہ صرف اضافی اصطلاحات اور تصورات ہیں جو وقتی سیاسی ضروریات کے تابع ہیں بلکہ محتوائے متن ایک مسلسل تبدیلی کے عمل میں داخل ہو کر آخر کار غیر اہم ہو جاتا ہے۔

یہاں ضمناً عرض ہے کہ صحافت تہذیب مغرب کا ایسا ادارہ ہے جو "سچ" کو فوری سیاسی ضروریات کے مطابق ہر روز ایک نئے انداز میں پیش کرتا ہے۔ صحافتی "سچ" ہر طرح کے اخلاقی، فکری اور تہذیبی تناظر سے عاری اور فوری سیاسی اور معاشی ضرورت کے تابع اور مکمل طور پر اضافی ہوتا ہے۔ سرمایہ دارانہ معاشی نظام میں صحافت بنیادی طور پر ایک ایسا ادارہ ہے جو سیاسی طاقت کو فوری طور پر درکار "سچ" کی کاروباری حرکیات سے تشکیل پاتا ہے۔ صحافت حرمتِ لفظ، حرمتِ معنی، حرمتِ انسان اور حرمتِ حق کی آخری درجے میں خاتمے کی مظہر ہوتی ہے۔ اگر صحافت دین کے دائرے میں در آئے تو "وہابیت" بن جاتی ہے، جس کا مزاج طاقت سے تشکیل پاتا ہے، اور ہر طرح کی ترجیحات سیاسی اور معاشی ہی رہ جاتی ہیں۔ صحافت اور وہابیت دونوں ایک reductionist principle اور lowest common denominator پر کام کرتی ہیں۔ صحافت اور وہابیت کسی تاریخی "دیگر" کے بغیر قائم ہو نہیں سکتیں، اور نہ روبہ عمل آ سکتی ہیں۔ صحافت کی طرح وہابیت کی praxis میں ذہن غیر ضروری ہے اور صرف ایسا ارادہ اہم ہے جو سازباز کی منہاج پر کام کر سکتا ہو۔ یاد رہے کہ سر سید ہماری تاریخ میں وہابیت اور صحافت کے اہم ترین نمائندے ہیں۔

ہماری تاریخ میں وہابیت کی تشکیل اور استعماری غلبہ ساتھ ساتھ ہیں اور اس کے دو اہم پہلو ہماری ثقافت میں ایک گہرا استمرار حاصل کر چکے ہیں۔ ایک تو یہ کہ سر سید نے عملی طور پر دینی متون ہی کو بنیاد

بنا کر ضدِ دین سیاسی قوت سے مکمل تہذیبی عینیت پیدا کی اور اس قوت کو عین حق قرار دیا۔ وہابیت کا دوسرا اہم پہلو سرسید کے زمانے سے کچھ پہلے سامنے آ چکا تھا، اور وہ یہ تھا کہ دینی متون کو ایک "اصلاحی منصوبے" کے تحت انہی دینی متون کی روایت سے جڑے ہوئے پورے معاشرے کے خلاف deploy کرنا۔ یہ deployment ماورائے تہذیب سیاسی طاقت سے استمداد کے بغیر ممکن نہیں۔ سرسید کی جدید دینی تعبیرات نقارہ آسا جس ثقافتی، سیاسی اور معاشی فضا میں بلند ہو رہی تھیں وہ مکمل طور پر استعماری طاقت کی حرکیات کی مٹھی میں آ چکی تھی۔ وہابیت کے یہ دونوں مواقف سرسید تک آتے آتے عملی طور پر تاریخ میں بہت مستحکم طریقے پر قائم ہو گئے۔

سرسید اور تاریخ

تاریخ برصغیر کی ہر شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ میں ہندوستانیوں کو شکست ہوئی اور اس کے نتیجے میں یہاں کے باشندوں کو اور خاص طور پر مسلمانوں کو بے پناہ جبر و آلام کا سامنا کرنا پڑا۔ ہزاروں کو پھانسیاں ہوئیں، اور ہزاروں ہزار لوگ قید ہوئے اور جنگ سے بچ جانے والے رہنماؤں کو کالے پانی میں جلا وطن اسیری کا سامنا ہوا۔ ایسے معتبر شواہد بھی موجود ہیں کہ ہندوستان کے لاکھوں انسان اس جنگ کے بعد استعمار کی منتقمانہ اور استبدادی پالیسی میں لقمہ اجل بنے۔ ریاستی جبر کی پالیسی کئی دہائیوں تک جاری رہی جس میں پرانی اشرفیہ کی تباہی اور استعماری مفادات سے مل کر کام کرنے والی نئی اشرافیہ کی تشکیل شامل تھی۔ گویا ۱۸۵۷ء میں فتح کے بعد برطانوی استعمار نے طاقت کے تہذیب شکن مظاہر سے اپنی سطوت کو قائم کیا، جس میں بے شمار استعماری "اصلاحات" بھی شامل تھیں۔ یہ سب کچھ سرسید کے بالکل سامنے ہو رہا تھا، اور استعماری طاقت سے قرب کی وجہ سے متعدد کاموں میں ان کی مشاورت بھی شامل رہی۔ لیکن سرسید اپنی تحریروں میں اس ظلم و جبر کی طرف اشارہ کرنا تو دور کی بات ہے، انگریزوں کی ان کاروائیوں کو اللہ کی خاص "رحمت" قرار دیتے رہے۔ انہوں نے استعمار کے ظلم و جبر کی موجودگی ہی سے انکار کیا اور "ہونے" کو "نہ ہونا" اور "نہ ہونے" کو "ہونا" دیکھتے رہے۔ ان کے کایا کلپ عصری ادراک کی کیا معنویت ہے؟ استعمار کے زیر سایہ اور زیر نگرانی، استعماری طاقت کے سائبان تلے مغلیہ تہذیب کے ملبے سے جو نئی تہذیب بر آمد کی جا رہی تھی، اور اسے ہندوستانیوں کے خون سے جس طرح بپتسمہ دیا جا رہا تھا، سرسید اس کے ادراک ہی سے انکاری تھے۔ جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ سرسید ایک غیر معمولی سیاسی اور تاریخی ادراک رکھتے تھے، تو سوال یہ ہے کہ وہ ایسا کیوں کر رہے تھے؟ ہماری گزارش ہے کہ وہ اسی تاریخی ادراک کو سیاسی طاقت کے ادراک میں کھپا رہے تھے، یعنی ان کا تاریخی ادراک ہی انہیں بتا رہا تھا کہ استعماری طاقت کو اب کس طرح

دیکھنا ہے تاکہ اس کی خوشنودی حاصل رہے۔ وہ خوب جانتے تھے کہ استعماری جبر کی شب ظلمت کو ترقی کا یوم فروزاں کس طرح کہنا ہے، اور یہ کہ ایسا نہ کہنے کے کیا نتائج ہو سکتے ہیں۔ سر سید نے اپنے تعلیمی منصوبے سے جو نئی نسل تیار کی، تاریخ سے حالتِ انکار میں رہنا اس کی گھٹی میں شامل ہے اور اسی گھٹی سے اس نسل کا ضمیر تشکیل ہوا اور آج یہی نسل ہماری آقا و مالک ہے۔

تاریخ کا زندہ شعور دراصل فتح اور شکست کے شعور ہی کا نام ہے۔ ماضی فتح و شکست کے تارِ دو رنگ سے بنی ردائے حاضر ہے، اور فتح مند مستقبل اسی کے جلو سے بروز پاتا ہے۔ اگر قوموں کے تاریخی شعور سے شکست کا احساس و ادراک مٹ جائے تو فتح کی طرف پیشقدمی کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں۔ پہلی جنگ عظیم کے خاتمے پر لبنان اور شام وغیرہ کے علاقے پر قبضہ کرنے والی افواج کی قیادت فرانسیسی جنرل ایلن کے سپرد تھی، اور دمشق اس کی منزل تھی۔ دمشق پر قبضے کے بعد جنرل ایلن فوجی اعزاز اور کروفر کے ساتھ سیدھا صلاح الدینؒ کے مزار پر پہنچتا ہے۔ وہ ایوبیؒ کی قبر کو ٹھوکر مار کے کہتا ہے:

O Saladin, wake up! We have come back!

کہ ”او صلاح الدین، اٹھو اور دیکھو! ہم پھر آ گئے ہیں!“

اس واقعے کے وقت صلاح الدین ایوبیؒ کی فتح اور صلیبیوں کی شکست کو قریب آٹھ صدیاں گزر چکی تھیں۔ یہ آٹھ صدیاں عیسائی ضمیر پر، جو بیسویں صدی کے آغاز تک اپنی بنیادی شناخت میں ”عیسائی“ بھی نہیں رہا تھا، کیسی رہی ہوں گی؟ اس یورپی ”ہم“ اور برصغیر میں مابعد جنگ آزادی مسلم ”ہم“ کی تاریخی تشکیل کس طرح ہوئی ہے؟ یہ ہمارا سوال نہیں بن سکتا کیونکہ ہم ”شکست“ کو ”ترقی“ کا نام دے کر تاریخ سے فکشن کی آسودگی کی طرف لوٹ آئے ہیں۔ سر سید ۱۸۵۷ء کو ایک ”بلوے“ سے زیادہ کچھ اہمیت نہیں دیتے تھے، اور اس میں فتح و شکست کا سوال ان کے نزدیک سرے سے کھڑا ہی نہیں ہوتا تھا۔ انہوں نے استعمار کی وجودی غلامی کا نام ترقی رکھا، اور ہم آج تک نہایت تیزی سے ترقی کی منزلیں طے کر رہے ہیں۔ سیاسی طاقت کی خوشنودی کے لیے تاریخی ادراک کی یہ قیمت تو سر سید ہی دے سکتے تھے، اور ہم تاریخی شعور سے محرومی کا تاوان صدیوں سے دے رہے ہیں۔ سر سید کے بعد جس طرح ”اسلام“ کے معنی علیٰ حالہٖ برقرار نہ رہ سکے، اسی طرح ”تاریخ“ بھی اپنی ہر معنویت سے محروم ہو گئی۔ اب سیاست تاریخ میں واقع نہیں ہوتی، بلکہ اسلام کی طرح تاریخ بھی سیاسی ضروریات کے مطابق تشکیل پاتی ہے۔

برصغیر میں ہمیں ایک اور مسئلہ درپیش ہے کہ ہم نے استعماری صدیوں میں تاریخی واقعات و حوادث کو آڑ بنا کر دینی روایت کے اساسی اجزا میں تعبیری رد و بدل کیا۔ دوسرے مرحلے میں اس نو تعبیر شدہ دین کو استعمال کرتے ہوئے ہر طرح کے سیاسی اور تاریخی تناظر ہی کو ختم کر دیا۔ ہمارے ہاں روایتی دینی شعور

اور تاریخی شعور کا خاتمہ بیک وقت ہے، اور یہ عین سرسید کی میراث ہے۔ اگر تہذیبی تصور باقی نہ رہے اور تاریخی شعور بھی فراہم نہ ہو تو طاقت کے قیام، جواز اور نفاذ میں غیر معمولی آسانیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ بات اس لیے اہم ہے کہ سیاسی طاقت کو دیکھنے کا واحد حتمی تناظر تہذیبی ہے جو نظریے اور گہرے تاریخی شعور سے مل کر تشکیل پاتا ہے۔ شکست کے بعد استعمار کی مرضیات اور مطلوبات کو سرسید نے جس طرح پورا کیا، وہ تہذیب، روایت اور تاریخی شعور سے دستبرداری کے بغیر ممکن ہی نہیں تھا۔ یہ تینوں کام سرسید میں بیک وقت ہیں، اور ہماری مابعد ۱۸۵۷ء تہذیب کی بنیادی اقدار بھی یہی ہیں۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کو "جنگ" قرار دینے کے لیے ایک تاریخی تناظر کی ضرورت ہے۔ اگر ہم اسے "جنگ" قرار دیں تو ہندوستانی تناظر یا کسی بھی تناظر میں اس کے نتیجے کو "شکست" کے علاوہ کچھ اور نہیں کہا جا سکتا۔ سرسید اپنے غیر معمولی طور پر گہرے تاریخی شعور کے باوجود اس واقعے کو کسی بھی تاریخی تناظر میں دیکھنے سے قطعاً انکاری تھے، اور وہ اسے کسی بھی طرح کے سیاسی تناظر میں دیکھنے سے بھی آخری حد تک محترز رہے۔ وہ اسے سماجی سطح کا واقعہ قرار دے کر "مفسدہ" اور "سرکشی" وغیرہ کے طور پر اس کی تعبیر پر مصر رہے۔ اگر تاریخ کا بالکل ہی جدید اور سیکولر تناظر بھی اختیار کیا جائے، یا کوئی بھی انتہائی قصیری (reductive) تناظر ہی کیوں نہ اختیار کیا جائے تو بھی یہ جنگ، جنگ ہی رہتی ہے، استعمار کے خلاف ایک riot نہیں بنتی، اور سرسید اسے نہ صرف یہی بتانے پر مصر رہے، بلکہ اس کے علاوہ وہ کوئی دوسری بات سننے کے کبھی روادار نہ ہوئے۔ اگر وہ "بغاوت" کا لفظ استعمال کرتے بھی ہیں تو اس کی کوئی گہری سیاسی connotations نہیں ہوتیں۔ سرسید اس "مفسدے" اور "بلوے" کو ہندوستانیوں کی بہت بڑی حماقت قرار دیتے تھے، جو شر پسندوں اور بدمعاشوں کے بہکاوے میں آ کر ان سے سرزد ہوئی۔ ان کے خیال میں یہ استعمار کی برکات پر ناشکری کا وبال تھا جو ہندوستانیوں پر وارد ہوا۔ سرسید کا اس واقعے کو دیکھنے کا تناظر بہت اہم ہے کیونکہ یہ دوررس نتائج کا حامل ہے۔ یعنی سرسید کے ہاں روایت، تہذیب اور تاریخ کی موت بیک وقت ہے، کیونکہ ان کے ہاں ہر چیز کا معرف صرف اور صرف سیاسی طاقت ہے۔

یہاں ضمناً ایک عرض گزارنی ہے کہ ہمارے ہاں سیکولر اہل فکر "مذہبی طبقے" پر جو سب سے سخت تنقید کرتے ہیں وہ تاریخی شعور ہی کے حوالے سے ہے کہ وہ وقت کی گرہ (time warp) میں زندہ ہیں، اور ان کی بات میں بہت حد تک سچائی بھی ہے۔ لیکن یہ تو وہی بات ہوئی کہ

Kettle calling the pot black.

کیونکہ دونوں کی وجودی صورت حال کئی پہلوؤں سے مماثل ہے اور ان دونوں کے ہاں صرف ثقافتی اور

سماجی مظاہر مختلف ہیں۔ کیونکہ اگر مذہبی طبقہ ایک time warp میں زندہ ہے تو سیکولر طبقہ بقول ہومی بھابھا mimic man کی افزائش ہے۔ یہ کسی مولوی کی بات نہیں ہے بلکہ یہ تو بالکل اندر کے سیکولر آدمی کی گواہی ہے اور جس صورت حال کو ظاہر کر رہی ہے وہ مذہبی طبقے سے بھی بدرجہا بدتر ہے۔ ہماری ریاست، معیشت، جامعات اور صحافت میں اس mimic man کے کمالات ہمارے سامنے ہیں اور ان کا الزام مذہبی طبقے کو نہیں دیا جا سکتا۔ یہ mimic man چونکہ طاقت کا مالک اور اس کا وارث ہے اس لیے time warp میں رہنے والا آدمی اب اس کے حکم کی بجا آوری پر بھی مجبور ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ ہمارے روایتی اور سیکولر طبقے میں تاریخی شعور کی سطح بالکل ایک جیسی ہے۔

ہم عصر صورت حال

آخر میں اپنی بات کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے ہم عرض کریں گے کہ:

(۱) ۱۸۵۷ء میں جنگ آزادی کے آغاز ہی میں سرسید احمد خان میدان عمل میں غیر معمولی سرعت اور فعالیت کے ساتھ شامل ہو گئے۔ اپنی ذات، فکر اور عمل میں وہ استعماری طاقت اور علم کی مجموعی حرکیات میں ضم ہو گئے اور برصغیر میں مسلمانوں سے وابستہ ان تمام مقاصد کے حصول میں سرگرم رہے جو استعمار کی مراد تھے۔ سرسید اس تضمین سے اپنا ایک مقصد، جو برصغیر میں مسلمانوں کی بقا تھی، اور استعمار کے تمام مقاصد، جو مفتوح مسلم تہذیب کا مکمل تحول تھا، حاصل کرنے میں زبردست طریقے پر کامیاب ہوئے۔ سرسید کے نزدیک یہ سوال غیر اہم تھا کہ مسلمانوں کی بقا ان کی تہذیبی شناخت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے یا نہیں۔ استعمار اس بات پر معترض نہیں تھا کہ مسلمانوں کو ان کی اساسی شناخت کی قیمت پر بقا کا پروانہ عنایت کر دے۔ لہٰذا مسلمانوں کو اپنی تہذیبی شناخت کے ہر اس پہلو سے دستکش ہونا پڑا، جو استعمار کی طاقت سے متصادم تھے یا ہو سکتے تھے، اور اپنی روایت دین کے ہر اس پہلو کی نئی تعبیر کرنی پڑی جن سے استعمار کا باطل ہونا لازم آتا تھا۔ ہماری نئی تہذیب انھی اساسی اجزا پر استوار ہوئی اور انھی پر اسے استمرار حاصل ہوا۔ ثقافتی سطح پر مسلمان اپنی روایتی شناخت کو صرف ان spaces میں باقی رکھ سکے جن میں استعمار کو کسی طرح کی دلچسپی نہ تھی۔

(۲) سرسید نے دینی روایت کے دو بنیادی پہلوؤں کو موضوع بنایا اور ان پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ ایک پہلو عقیدے کا ہے، جہاں انہوں نے صحافیانہ سطح کے استعماری علوم کو عقیدے پر پیشرفت اور سبقت فراہم کی اور اس کا روایتی اوضاع میں باقی رہنا ممکن نہ رہا۔ یہ کام انہوں نے ''دینی تعبیرات'' سے کیا اور عقیدے کی ایک

بالکل نئی لیکن ادھوری تشکیل کی۔ مختصر یہ کہ انہوں نے عقیدے کے ماورائی پہلو کو مشتبہ بنا کر اس کی تاریخی ہیئت پر زور دیا، تاکہ استعماری باطل کی وجودیات سے عقیدے کا فطری اور دینی اختلاف غیر اہم ہو جائے۔ سرسید کی تعبیرات کا نتیجہ یہ نکلا کہ عقیدہ انفس سے باہر جھانکنے کے قابل نہ رہا۔ جدیدیت کا، بھلے وہ استعماری ہو یا مغربی، مذہبی عقیدے سے بنیادی ترین مطالبہ بھی یہی ہے کہ وہ انفسی چلمن کی اوٹ سے باہر نہ دیکھے۔

(۳) سرسید کا سب سے اہم کام دینی متون کی ایسی deployment ہے جو ذہن، معنی اور روایت سے نہ صرف آزاد ہے بلکہ استعماری علم اور ارادے میں متضمن ہے۔ متون کی deployment میں سرسید کوئی تعبیر کر رہے ہیں نہ تاویل سے کام لے رہے ہیں۔ یہ محض استعمار کی سیاسی حرکیات کا اظہار ہے جس میں سرسید ملفوف ہیں۔ سرسید کے بقول، عصری صورت حال میں استعماری طاقت کی فتح ہی سے ظاہر ہے کہ یہی حق ہے، اور اسے کسی تاویل یا دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ استعماری طاقت چونکہ قائم ہو چکی ہے اس لیے اس کی domain میں موجود ہر چیز اس کے سامنے نگوں سار ہے اور اسی کے حق ہونے کی گواہی دے رہی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ فاتح علم مفتوح متون، افکار اور نظریات کو اپنے مقاصد کے لیے appropriate کرتا ہے، جبکہ فاتح طاقت مفتوح متون، افکار اور نظریات کو اپنی مِلک اطاعت میں بھرتی اور deploy کرتی ہے۔ یعنی استعماری علم کے حضور سرسید نے دینی علوم کو appropriate کیا جس سے عقیدے کو زک پہنچی، اور استعماری طاقت کے لیے انہوں نے دینی متون کو بھرتی اور deploy کیا جس سے ہمارے اجتماعی تصور حیات کو گہن لگا۔ براہ سرسید استعمار کے اس کام سے ہماری تہذیب اور روایت میں موجود عقیدے کے تصور اور حق و باطل کے اساسی امتیاز پر ضرب کاری پڑی۔ سرسید کے یہ دونوں کام، یعنی appropriation اور deployment، تہذیبی نوعیت کے تھے۔ دونوں استعمار کی مراد کے مطابق انجام پذیر ہوئے۔ دائرے کا محیط اوجھل ہو گیا، اور مرکز ٹھہر نہ سکا۔ مرکز اور محیط کے درمیان عبادات، شرائع، معاشرت اور تعلیم کی جگہ ہے۔ سیاسی طاقت سے اسے یک قلم تبدیل نہیں کیا گیا کیونکہ اس سے غیر ضروری مزاحمت پیدا ہوتی ہے۔ ان مقاصد کے لیے دیرپا تاریخی مؤثرات کی ضرورت ہوتی ہے اور سرسید کا تیسرا بڑا کام اسی شعبے میں ہوا۔

(۴) دائرے کے مرکز اور محیط پر اپنے کام کے بعد سرسید معاشرے کی طرف ملتفت ہوئے۔ یہاں چونکہ ایک طویل تاریخی عمل کی ضرورت تھی تاکہ معاشرہ استعماری طاقت کی مراد پر قائم ہو جائے، اور یہ مقاصد صرف اُسی تعلیم سے پورے ہو سکتے تھے جنہیں جدیدیت نے استعماری ریاست کی مکمل ترین سیاسی ترجیحات پر تشکیل دیا تھا اور جس کا نقشہ لارڈ میکالے ۱۸۵۷ء سے دو دہائیاں پہلے پیش کر چکا تھا۔ سرسید نے عین اسی

نقشے کے مطابق ان سماجی، سیاسی اور معاشی مرادات کے لیے کام شروع کیا جو کہ لارڈ میکالے نے متعین کیے تھے۔ سر سید کے کام کے بعد، استعمار کو کسی لارڈ میکالے کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔ استعمار نے مسلمانوں کے حوالے سے وہ تمام مقاصد بہ تمام و کمال حاصل کر لیے جو ۱۸۵۷ء کے فوراً بعد اس کی بہت بڑی سیاسی، معاشی اور ثقافتی ضرورت تھے۔

(۵) سر سید اور تاریخ کا باہمی تعامل از حد پیچیدہ ہے، اور جسے بساط بھر ہم نے articulate کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن ایک بات یقینی ہے کہ اس تعامل سے مسلمانوں میں تاریخی شعور التباس کا شکار ہو کر آخر ختم ہو گیا۔ اب ہمارے پاس تاریخ اور تہذیب کو دیکھنے کا کوئی تناظر باقی نہیں ہے۔ مذہب اور معاشرے کی کوئی گفتگو اس وقت تک بامعنی نہیں ہوسکتی جب تک کوئی تاریخی اور تہذیبی تناظر فراہم نہ ہو۔ اس میں اہم یہ ہے کہ جہاں "عقیدے" کی گفتگو علوم کے فعال انکار سے ملزوم ہو، اور "نظام" کی گفتگو تصور حیات کے عدم وجود ہی سے مشروط ہو، وہاں مکالمے کے قیام کی دشواریاں فزوں تر ہو جاتی ہیں۔

(۶) آخر میں ہماری گزارش ہے کہ سر سید کے کام کے بعد اسلام اپنی غالب اور متداول تعبیر میں اپنے اساسی اجزا سے محروم ہو کر ایک ایسے نعرے اور قصیری نظریے کے طور پر قائم ہوا جسے وقتاً فوقتاً کسی بھی کام کے لیے deploy کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ روایتی اسلام ایک تہذیبی residue کے طور پر باقی ہے جو طویل عرصے تک استعمار کی تحقیر اور تذلیل کا نشانہ رہا، اور بعد میں استعمار کے نقش قدم پر چلتے ہوئے "جدید اسلام" نے اسے بڑی حد تک deligitmize کر دیا۔ یہ بات زیادہ صراحت کے ساتھ کہنے کی ضرورت ہے تاکہ ابہام باقی نہ رہے۔ اسلام جو حق ہے اور صرف وہی حق ہے اب ایک غالب تاریخی حقیقت کے طور پر موجود نہیں ہے، لیکن یہ کہنا کہ عصر حاضر میں اسلام بطور حق اپنی کوئی presence نہیں رکھتا، بعید از انصاف اور نادانی ہے۔ ہمعصر تاریخ کی شب ظلمت میں روشن چراغ حضور ﷺ کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ ایک وقت آئے گا کہ اسلام ہی پوری انسانیت کا دین ہو گا۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ اسلام انسانیت کی تقدیر ہے اور آج کی تاریخ میں ہمیں اپنے ذہن اور علم میں، ارادے اور اخلاق میں، نظام اور تصور حیات میں اسلام کو بطور حق باقی رکھنے کی جدوجہد درپیش ہے، کیونکہ یہ آج بھی اس عہد کی طرف رواں ہے جب حضور ﷺ کا ارشاد مبارک ایک تاریخی واقعہ بن کر سامنے آئے گا۔

واللہ اعلم بالصواب

***